

Adrian Marino

Libertate și cenzură în România

Începuturi

© 2005 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MARINO, ADRIAN

Libertate și cenzură în România: începuturi/

Adrian Marino. – Iași: Polirom, 2005

ISBN: 973-46-0115-6

351.751.5(498)

Printed in ROMANIA

POLIROM

2005

De același autor

- Viața lui Alexandru Macedonski* (București, Editura pentru Literatură, 1965)
Opera lui Alexandru Macedonski (București, Editura pentru Literatură, 1967)
Introducere în critica literară (București, Editura Tineretului, 1968; trad. maghiară, București, Kriterion, 1979)
Modern, Modernism, Modernitate (București, Univers, 1969; trad. sârbă, *Moderno, Modernizam, Modernost*, Belgrad, Narodna Kniga, 1997)
Rumänische Erzähler der Gegenwart (antologie) (Bern, Gute Schriften, 1972)
Dicționar de idei literare, I, A-G (București, Eminescu, 1973)
Critica ideilor literare (Cluj, Dacia, 1974; trad. germană, *Kritik der literarischen Begriffe*, Cluj, Dacia, 1976)
Olé! España (București, Eminescu, 1974; ed. a II-a, Craiova, Aius, 1995)
Carte europene (Cluj, Dacia, 1976; ed. a II-a, București, Noul Orfeu, 2003)
Prezențe românești și realități europene. Jurnal intelectual (București, Albatros, 1978; ed. a II-a, Iași, Polirom, 2004)
Hermeneutica lui Mircea Eliade (Cluj, Dacia, 1980; trad. franceză, Paris, Gallimard, 1981)
Littérature roumaine. Littératures occidentales. Rencontres (București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981)
Étiemble ou Le Comparatisme Militant (Paris, Gallimard, 1982; trad. japoneză, Tokyo, Keiso Shobo, 1988)
Tendances esthétiques, în Les Avant-gardes littéraires au XX-ème siècle, vol. II, Théorie (Budapesta, Akadémiai Kiadó, 1984)
Hermeneutica ideii de literatură (Cluj, Dacia, 1987; trad. it., *Teoria della letteratura*, Bologna, Il Mulino, 1994)
Comparatisme et Théorie de la Littérature (Paris, Presses Universitaires de France, 1988; trad. rom., *Comparatism și teoria literaturii*, Iași, Polirom, 1998)
Biografia ideii de literatură, vol. I: Antichitate – Baroc (Cluj, Dacia, 1991; trad. engl., *The Biography of „the Idea of Literature”. From Antiquity to the Baroque*, Albany, State University of New York Press, 1996); vol. II: *Secolul Luminilor, Secolul 19* (Cluj, Dacia, 1992); vol. III: *Secolul 20, partea I* (Cluj, Dacia, 1994); vol. IV: *Secolul 20, partea a II-a* (Cluj, Dacia, 1997), vol. V: *Secolul 20, partea a III-a* (Cluj, Dacia, 1998); vol. VI: *Secolul 20, partea a IV-a* (Cluj, Dacia, 2000); ed. a II-a, 2006
Evadări în lumea liberă (Iași, Institutul European, 1993)
Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale (Iași, Polirom, 1995; ed. a II-a, 2006)
Politică și cultură. Pentru o nouă cultură română (Iași, Polirom, 1996)
Revenirea în Europa. Idei și controverse românești, 1990-1995, antologie și prefață (Craiova, Aius, 1996)
Cenzura în România. Schiță istorică introductivă (Craiova, Aius, 2000)
Al treilea discurs: cultură, ideologie și politică în România. Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi (Iași, Polirom, 2001)

Notă asupra ediției

Libertate și cenzură în România. Începuturi, la care regretatul cărturar Adrian Marino a lucrat în ultimii ani de viață, a fost proiectată ca volum de deschidere al unei vaste sinteze menite să urmărească evoluția ideologiei liberale (și a cenzurii, în același timp) de la pătrunderea sa în spațiul românesc și până în contemporaneitate. „Începuturile” acoperă perioada pre-pășoptistă, cu precădere secolul al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea. Alte două mari părți ar fi urmat: una s-ar fi ocupat de momentul 1848 și perioada de până la ascensiunea ideologiilor fasciste sau comuniste, iar cealaltă s-ar fi prelungit până în epoca actuală. Întreaga lucrare, reprezentând împlinirea unei vocații revendicate de autor, cea de istoric al ideilor – politice în cazul dat –, ar fi alcătuit astfel o istorie a liberalismului în România.

În acest volum, pentru prima dată, întreaga literatură pre-pășoptistă e citită dintr-o nouă perspectivă, iar textele cronicarilor moldoveni sau munteni și mai ales ale Școlii Ardelene dezvăluie laturi ignorate sau expediate în grabă de o judecată estetică. Adesea contestată de ideologii și regimuri de extremă dreapta sau stânga, tradiția liberală în România vădește rădăcini mai adânci decât lasă în general să se bănuiască lucrările de istorie ori de critică literară.

Ultimele două pagini ale manuscrisului, scrise în prețioasa mormântă a cărturarului, ale căror note nu au mai fost redactate și care subliniază respingerea de pe poziții ideologice radicale a regimului feudal începând

cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și culminând cu revoluția de la 1848, ce prefigurează o nouă ordine socială, nu sunt incluse în prezentul volum. Ele sunt reproduse în facsimil în revista *Apostrof*, nr. 6/2005, în „Dosarul” de la pp. 15-20 (îngrijit de Ion Vartic). Ordinea capitolelor, ca și împărțirea întregului material în diferitele secțiuni sunt cele stabilite de autor. Manuscrisul a fost dactilografiat și pregătit pentru a fi predat editurii de către soția autorului, dna Lidia Bote, cu aceeași abnegație și dăruire dintotdeauna. Titlul capitolului „Progresele laicizării” este dat de editură, de comun acord cu soția autorului. Bibliografia, alcătuită pe baza titlurilor citate în textul de bază și, respectiv, în note, precum și indexul de nume proprii au fost realizate de editură.

Regretatul cărturar Adrian Marino și-a publicat multe dintre cărțile sale la Editura Polirom, astfel încât aducerea la cunoștință publică a acestei ultime lucrări, pe care a început-o strălucit și entuziast, în pofida unei stări de sănătate tot mai șubrede, reprezintă în aceeași măsură un omagiu pe care i-l aducem, alături de toți cei care l-au prețuit sau l-au avut drept mentor.

Redacția

Prefață

O astfel de carte – care n-a fost încă scrisă – despre *Libertate și cenzură în România* cere câteva precizări despre obiectivele sale. În principiu, ea ar avea trei mari compartimente: „Începuturi”, „Momentul 1848 și consolidarea ideologiei liberale” și „Confruntarea dintre liberalism și totalitarismele de dreapta și de stânga”. În felul acesta, cercetarea ar fi adusă la zi, până în epoca actuală.

Despre spiritul în care a fost scris acest volum – care este al întregii lucrări –, câteva idei esențiale se cer foarte bine subliniate:

1. Revendicarea deschisă a tradiției ideii de libertate la români, ignorată sau încă insuficient pusă în valoare. Ea are o vechime de cel puțin două secole, în formă conceptualizată, ideologică. În expresia sa spontană, naturală, neorganizată de „voință liberă”, implicit libertate de gândire și exprimare, vechimea sa este mult mai mare. Asistăm în felul acesta la începuturile maturizării gândirii politice românești, ale formării spiritului civic. Ideologie încă elementară, incipientă. Ea apare, insidios, în zone marginale, subterane, în mod fragmentar și adesea ocazional. Dar constant și ascendent. Cultura română începe, și în acest mod, să se „europenizeze”, să depășească tradiția sa populară și religioasă.

2. O replică hotărâtă dată celor ce contestă existența unei tradiții ideologice liberale în Țările Românești. O gravă prejudecată. Ei sunt fie cercetători străini ostili (latenți sau declarați) care nu ne cunosc istoria (maghiarul G.M. Támas, de pildă), fie diferiți români, în special din generația mai tânără. Simpli epigoni ai liberalismului occidental, îndeosebi american, total „inocenți” în domeniul istoriei ideilor românești.

3. O ripostă nu mai puțin hotărâtă dată ideologiei de dreapta (în varianta sa extremistă) și de stânga. Necunoașterea tradiției liberale românești a făcut ca aceste ideologii să se instaleze pe un teren aparent gol. Să se proclame unice, superioare, incontestabile. Ceea ce nu reprezintă nici adevărul teoretico-ideologic, nici pe acela al experienței istorice, care le dezmente în mod categoric. Aceste ideologii au făcut adevărate ravagii și ele cer neapărat o replică decisă.

4. Necesitatea absolută a lecturii directe a izvoarelor, cele mai multe fie foarte puțin cunoscute și citite printr-o astfel de grilă, fie pur și simplu ignorate. Un mare adversar al acestei documentări elementare, esențiale este spiritul de compilație și de „colonizat cultural”, ce îi caracterizează pe cei mai mulți cercetători tineri. Apar cărți despre „liberalism” fără o singură referință românească. Ceea ce este inadmisibil și o dovadă de semidoctism și servilism ideologic umilitor. Nu este vorba de „naționalism”, ci doar de simpla respectare a adevărului istoric. Cum pot fi caracterizați cei ce ignoră sau ironizează „pașoptismul” și „neopașoptismul”?

5. Pentru autorul acestei cărți, ea reprezintă și necesitatea de a reveni pe solul natal, după un

lung periplu printre referințele străine, culese în biblioteci occidentale, într-o fază când preocupările de comparatistică, teoria literaturii, hermenetică și celelalte reprezentau unica posibilitate de supraviețuire intelectuală și de racordare la ideile corespunzătoare europene.

Pe scurt, este vorba de o carte „militantă”, „angajată” în apărarea și afirmarea libertății de conștiință, de gândire și exprimare. Cu atât mai mult cu cât ne confruntăm mereu cu sechelele ideologiei de extremă dreaptă sau de extremă stângă. Și, mai ales, de impunerea tradiției liberale românești, chiar și după 1989, când asistăm la o masivă reeditare a ideologiei de tip „Nae Ionescu”. Unor observatori atenți din presă nu le-a scăpat acest fanatism profund negativ (C. Stănescu, „După căderea lanțurilor...”, în *Adevărul*, 1 iunie 2002).

Dar problema are și o dimensiune filozofică. Exemplul românesc demonstrează, din plin, că ideea de libertate este indisociabilă de ideea de „constrângere”, respectiv „cenzură”. Conform unei vechi și profunde definiții a libertății din *Etica* lui Spinoza (I, VII):

Numesc liber lucrul care există numai din necesitatea naturii sale și care de la sine se determină să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine spus *constrâns* [s.n.], lucrul care este determinat de alt lucru să existe și să lucreze într-un fel anume, și nu într-altul.

Libertatea nu este deci (sau mai ales) „necesitatea înțeleasă”, după teoria marxistă, ci în

primul rând lipsa de *constrângere* în exercitarea funcțiunii sale.

Experiența istorică a poporului român confirmă din plin această idee directoare. Ea este capitală după o dublă experiență totalitară, traumatizantă, când *constrângerea* a luat la noi formele cele mai agresive, violente și nocive. Gândirea și exprimarea sa liberă au fost permanent cenzurate și mutilate de un foarte eficace aparat de *constrângere*. Cazul acestei libertăți neconstrânse este de altfel paradigmatic pentru totalitatea libertăților politice, șovine etc., pe care însă nu le studiem în lucrarea de față. Caracterul său explicit sau implicit militant are deci un solid punct de plecare și fundament filozofic.

Nu putem încheia această scurtă prefață programatică fără a mulțumi celor ce ne-au ajutat în defrișările și documentările noastre, adesea insistente și sâcâitoare. În primul rând, Doru Radosav, directorul BCU Cluj, istoric erudit, și pe aceeași lungime de undă și colaboratoarele sale, bibliografe și documentariste, Florina Iliș (care este și scriitoare) și Cristina Georgescu.

Același gând de recunoștință vechiului prieten, de neprețuit, Paul Lăzărescu, istoricului Andrei Pippidi, istoricului literar Mircea Angheliescu și istoricului Nicolae Bocșan, colaboratori amicali și utili la rezolvarea unor dificultăți punctuale.

Autorul

Istoria ideilor

Un astfel de program nu poate fi realizat, cel puțin pe latură istorică, decât cu alte metode decât cele obișnuite. Este vorba de „istoria ideilor”, o disciplină puțin cultivată la noi, lipsită de tradiție, de precursori și deci de modele românești anterioare. Mai ales în ceea ce privește „istoria ideilor politice”, cu excepția remarcabilei *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)* de Vlad Georgescu (München, 1987), ce a fost precedată de *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române 1750-1831 (Begriffs-geschichte, Geistes-geschichte)* (1972). Ea valorifică în mod sistematic un fond documentar rămas practic necunoscut, altfel spus puțin sau deloc studiat, însă de prim ordin. Dar imediat ne dăm seama că schemele occidentale consacrate sunt, în cea mai mare parte, inaplicabile la noi. Ceea ce s-a numit, în versiune engleză, „istoria ideilor” (*History of ideas*), „istorie intelectuală”, „istoria socială a ideilor” – și alte formule de acest gen – studiază ceva mai mult și ceva mai puțin decât ceea ce urmărim noi. Nu este încă vorba de eclectism sau de selectivitate, ci de altă metodă adaptabilă condițiilor particulare ale culturii române. Și, mai ales, materialului documentar de care dispunem și pe care ne propunem să-l explorăm.

O astfel de istorie a ideilor nu are nimic comun cu istoria literară tradițională de tip pozitivist. Nu știm cât de „modernă” sau „postmodernă” este o astfel de perspectivă. Dar știm cu certitudine că istoria culturii și ideologiei române, în stadiul său actual de dezvoltare, are o nevoie absolută de a fi construită și prin astfel de investigații, metode în adâncime, încă foarte puțin cultivate. Nevoia studiilor de referință rămâne mereu fundamentală.

Privind cu atenție, observăm că cea mai apropiată de intențiile noastre este istoria ideilor în variantă americană (Arthur O. Lovejoy, George Boas). În treacăt fie spus, extrem de puțin cunoscută la noi și căreia îi dăm o interpretare personală. Ea are în centrul său noțiunea de *unit-ideas*, ce nu se confundă cu conceptul și care exprimă în forma cea mai concentrată și stabilă (în terminologie americană, *prior ideas*, *pivotal ideas*) esența unei teorii, principiu, doctrine, ideal, program etc. Vlad Georgescu denumesc *politograme* aceste idei-teme primare, iar „politografie” istoria unei anumite *politograme*, gândită și reformulată de ansamblul cărturarilor care au exprimat-o.

Aceste *unit-ideas* prezintă, din punctul nostru de vedere, câteva aspecte (și avantaje) esențiale:

- a) Ne ajută să întrezărim și apoi să stabilim unitatea, continuitatea, conexiunea și solidaritatea unor idei politice, dincolo de delimitările de timp și spațiu, naționale și internaționale. În felul acesta, putem surprinde și gândi ideologia politică românească din toate provinciile ca o

unitate. Cu deteriorări și nuanțări specifice, bineînțeles. Dar totdeauna reductibile la câteva idei de bază constante.

- b) Putem surprinde unitatea fundamentală dintre sensurile implicite și explicite ale acestor idei. Lectura „printre rânduri” devine în astfel de împrejurări nu numai posibilă, dar și strict necesară.
- c) Polivalența este o realitate. Unele nume și definiții se schimbă mereu în funcție de contexte și momente istorice, dar sensul de bază rămâne mereu același. Ideea (*unit-idea*), construcția sa mentală ideologică, este mai largă decât conceptele care-i precizează conținutul. Ele sunt mereu altfel combinate și agregate. Totdeauna însă reductibile la o schemă definitivă, fixă, care are o valoare de *constantă* (*common places*, *topoi*).
- d) Aceste „constante” – invariante ideologice în texte și contexte foarte variabile ale oricărei *unit-idea* și pe care Arthur O. Lovejoy le denumește „unități dinamice, primare și persistente sau recurente” – ne permit să fixăm și să descriem fizionomia tradiției ideologice românești, inconfundabilă și ireductibilă. Existența sa, în unitatea sa supra-temporală și supra-local „națională”, doar în felul acesta poate fi demonstrată. Ideile circulă în timp și spațiu. Ele primesc formulări diferite, dar modelul și schema de bază rămân mereu constante (Transilvania, Moldova, Țara Românească). Atestarea documentară riguroasă este, în toate împrejurările, obligatorie.

Problema dovezilor documentare (a citatelor, textelor fragmentare sau complete etc.) impune la rândul său doar două schimbări fundamentale de perspectivă pentru cei ce studiază istoria ideilor politice românești, după o altă metodă (în cazul în speță: libertatea și cenzura în cultura română):

1. Metoda cantitativă a istoriei ideilor este inoperantă atunci când este aplicată materialului românesc. Unele idei se bucură de o audiență mai mare, altele de una foarte redusă. Totuși, pentru noi, ce este mai important: *cantitatea* sau *calitatea*, difuzarea sau semnificația acestor idei? Evident, exponenții Școlii Ardelene, ca și omologii lor din Țările Românești sunt puțin citați, citați și frecvențați. Chiar dacă numărul adepților unor începători este mereu mic, o idee, o concepție integrată organic, în sinteza sa istorică, este mai importantă decât o idee oarecare, ocazională, care nu s-a fructificat ideologic și nu se integrează într-o unitate esențială constantă. Atestarea existenței sale, indiferent de numărul referințelor care o sprijină, este mult mai însemnată, deoarece numai ea poate demonstra existența, începutul, continuitatea și dezvoltarea unei reale tradiții ideologice românești. De unde o a doua urmare importantă.

2. Ierarhiile consacrate sau în curs de constituire suferă o foarte serioasă corecție. Priviți sub raport strict ideologic, unii scriitori și opere considerate sau aparent „minore” devin mai importanți și mai importante decât unii mari scriitori consacrați. De unde și voluptatea descoperirii predecesorilor în genere ignorați, în documente foarte

variate și aparent inegale (corespondență, memorii, amintiri, mărturii de epocă, manifeste, rapoarte consulare, de poliție și ediții recente). Multe texte, de pildă, de Samuil Micu sau I. Budai-Deleanu, practic necunoscute în epocă, destul de recent publicate, devin dintr-o dată relevante, citite azi printr-o grilă actuală.

Dar ierarhiile se modifică și pe alte planuri. Noul *Geist* al Școlii Ardelene se dovedește mai important decât *Geist*-ul tradițional al culturii populare și religioase predominante în epocă. În același timp, raportată la scara întregii culturi române, se observă ușor că ideea politică și națională, pe întreaga durată a Școlii Ardelene și a reverberațiilor sale, este mult mai importantă, mai cultivată decât – să spunem – ideea literară și estetică, explicită și mai ales implicită. Raportul de forțe se modifică substanțial. Nu se mai poate vorbi, mai ales la începuturile culturii române, de un primat al esteticului. În felul acesta, o reevaluare a întregii istorii a culturii și a literaturii române devine nu numai posibilă, dar și necesară. Definirea și evaluarea întregii noastre culturi și literaturi doar din perspectivă literară se dovedește unilaterală, exclusivistă și reductionistă, deci incompletă, în esență falsă.

Este o viziune impusă de doi mari critici români, E. Lovinescu și G. Călinescu, care se considerau – cum și erau în realitate – doar „scriitori”. Literatura nu are însă numai valori estetice. Ele au fost predominante numai o scurtă perioadă istorică (la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX). Literatura exprima și valori culturale (de altfel, aceasta a și fost accepția de bază

timp de secole), ideologice, politice, sociale etc. În treacăt fie spus, am scris șase volume pe această temă (*Biografia ideii de literatură*) și îndrăznim să afirmăm că știm despre ce vorbim. În cazul culturii române: ce reprezintă literatura estetică, în secolul al XVIII-lea în Transilvania (și nu numai)? Nimic sau aproape nimic. În schimb, prin conținutul său ideologic (tema noastră de față), am fost efectiv, la înalt nivel, europeni, moderni, superiori în mod indiscutabil. În felul acesta, perspectiva asupra culturii și literaturii române se modifică fundamental. Se stabilește o nouă ierarhie, care „reabilitează” o cultură și o literatură socotite până acum minore, de fapt necunoscute.

Ideea de libertate

Ideea de libertate pătrunde sau, mai bine spus, își face apariția în cultura și societatea română sub forma sa cea mai directă, elementară și empirică: afirmarea și revendicarea libertății voinței. Suntem încă puțin familiarizați cu această problemă, deloc dezbătută și aprofundată. Este un impuls organic, fundamental, natural care scapă atenției tocmai prin gradul său de generalitate, spontaneitate și folosire uzuală. Câteva note fundamentale trebuie subliniate de la început pentru a înțelege și a urmări parcursul și progresul românesc al ideii de libertate. Este, de fapt, primul principiu românesc de gândire liberă și, în imensa majoritate a cazurilor, necontrolată sub nici o formă. Doar o stare de necesitate imperioasă, sustrasă oricărei justificări și *constrângeri* (pentru a ne reaminti de Spinoza). Aspectul este capital, deoarece stă la baza controversei dintre libertate și cenzură, după cum vom vedea. Începuturile sale nu sunt deloc „spectaculoase”. Motiv pentru care mulți observatori, în primul rând străini, nu-i dau nici o atenție sau îi contestă pur și simplu existența. Și totuși...

A acționa fără altă cauză decât existența necesității de a voi, fără altă determinare decât simpla

posibilitate de a alege și a te exprima într-un sens sau altul reprezintă, probabil, un impuls uman fundamental, permanent și incontrollabil. Din acest punct de vedere, se poate spune că ne aflăm în fața unui fenomen nu numai permanent, natural și universal, dar și „irațional”. Nimeni, în general, nu simte nevoia să-și motiveze o decizie în momentul afirmării sale verbale sau scrise. Totul se produce natural și inexplicabil, categoric și indiscutabil. Treptat, acest impuls nativ începe să prindă contur și o claritate tot mai mare. Dar, inițial, este vorba doar de o pornire latentă și imperioasă, irepresibilă și total nemotivată.

Este, în același timp, ușor de observat că un astfel de comportament confirmă din plin toate analizele occidentale contemporane ale acestui fenomen. De unde o a doua observație: lipsa inițială a oricărei teoretizări și justificări ideologice sau de altă natură. Când apar, ele nu sunt decât rezultatul unor influențe străine, care, treptat, se organizează în ceea ce s-ar putea numi prima „ideologie” românească. Dar nu în toate Țările Românești, ci, inițial, doar în Transilvania. Deci într-o zonă unde nivelul cultural este mult mai ridicat, iar intensitatea influențelor scrise, de departe mai activă, evidentă și eficientă. De unde și meritele apariției, în această provincie, a primelor încercări de reflecție românească pe o astfel de temă. Ele sunt modeste, fiindcă, de fapt, nivelul cultural general era, la început, modest și fără nici o tradiție. Este și explicația esențială pentru care conștiința și expresia voinței libere se simt spontan eliberate de orice normă, constrângere, obligație sau legitimare. Noțiuni tardive

care, treptat, se organizează într-un început de conștiință a „voinței populare”, respectiv „democratice”. Dar despre toate acestea vom vorbi pe parcurs, cu detalii și atestări documentare tot mai concludente.

Foarte frecventa invocare a libertății de a voi, într-o formă sau alta, ne îndreptățește să afirmăm (dacă nu exagerăm prea mult) că ne aflăm, de fapt, în fața ideologiei românești naturale dominante. Sub un limbaj inițial arhaic, patriarhal, frust, adesea totuși pitoresc, se ascund câteva idei solide, actuale și valabile și astăzi. Dacă este adevărată teoria (cum personal și credem) conform căreia omul s-a născut „liber”, primele atestări românești o confirmă din plin. Om al „naturii”, inițial deloc cultivat, românul gândește „natural” liber. Fără a intra deocamdată în speculații și demonstrații „savante”, rezistența românului la ideea de „normă”, „lege”, „obligație teoretică” și la practica sa – evidentă până azi – nu se explică (credem noi) în alt mod. Ideea continuă, la fel de spontan și empiric și în forme predominant latente, nu doar până la 1848. Constituțiile liberal-democratice n-au pătruns încă, nici pe departe, în „România profundă”. Situație plină de consecințe. Ele se dovedesc pe parcurs tot mai negative din punct de vedere moral, social și politic. Dar, deocamdată, o privire retrospectivă atentă se impune.

Trebuie de asemenea subliniat, în sfârșit, că traiectoria și cariera „voinței libere” variază considerabil în funcție de condițiile cultural-istorice într-o țară românească sau alta. Mai precis: ea suferă o interpretare deosebită în Transilvania și Țările Românești. În Transilvania, „voința liberă”

se conceptualizează și-și precizează obiectivele explicite și, mai ales, implicite în secolul al XVIII-lea. În Moldova și Muntenia, expresia sa este anterioară, dar în forme ocazionale, neorganizate, într-o formulare inițial frustă și patriarhală. Acest stil se păstrează până la cronicari, foarte puțini dintre ei desprinși de fondul culturii populare și bisericesti tradiționale.

Transilvania (secolul al XVIII-lea)

„Voința liberă”

Pe acest fundal putem înțelege mai bine, în primul rând, modul cum este analizată și definită „voința liberă” în unele din notele sale specifice. Chiar dacă inițierea nu este încă integral gândită în sens occidental, începutul de conceptualizare, de precizare și de clarificare a „libertății voinței” reprezintă un progres considerabil, demn de subliniat. În orice caz, pentru prima dată reflexia românească se confruntă cu câteva dintre atributele generale ale libertății și face eforturi vizibile de a le defini și asimila.

În același timp, sunt de subliniat două constatări esențiale: primele accepții românești ale ideii de libertate sunt riguros contemporane cu întreaga tradiție europeană a acestei idei, atât cu izvoarele sale clasice tradiționale, cât și imediat sincronice. Este o dovadă evidentă de „europenizare” și „modernizare” incipientă a culturii românești. În al doilea rând, se pot preciza cu certitudine începuturile cronologice, riguros atestate, ale acestei „maturizări”. Ea se situează – și

data este importantă – între ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea. O astfel de datare ne ajută să avem o imagine mai exactă și mai obiectivă despre „debutul” românesc al ideii de libertate.

Am îndrăzni să afirmăm (până la dovada contrară) că primul român care exprimă cu claritate această idee bine personalizată este Paul Iorgovici, în *Observații de limbă românească* (Buda, 1799). El afirmă: „Tot insul e slobod a gândi de fiecă lucră după cum se pricepe”. „Sloboda voie a noastră” face posibilă această gândire liberă. Ea face parte din „faptele omului cele ce purced din slobodă voie”. Este o lege a „firii”, o „lege naturală, care prin perceperea minții noastre o cunoaștem”¹. În aceeași perioadă, Samuil Micu vorbea la fel de „lucrările și faptele cele volnice și slobode”. „O lucrare nu se poate zice volnică, fără numai se face din judecata voii” (*Loghica*, 1799). Apare deci cu acest prilej încă o nouă noțiune: „necesitatea” sau „constrângerea”. Dacă românii au plătit bir turcilor, „aceasta se datorează nu voinței lor, ci necesității” (*Brevis Historica Notitia*)². Istoria românilor ilustrează din plin această realitate obiectivă. Urmărind cu oarecare atenție izvoarele epocii, observăm că, de fapt, această idee a libertății voinței este destul de răspândită. Stilul este adesea arid, iar textele nu urmăresc în mod esențial ideea ce ne preocupă. Totuși, ea a fost insistent invocată în polemici teologice. Este cazul, mai ales, al lui Petru Maior (în *Procanon*, 1782, și în unele scrieri istorice), care folosește frecvent cuvântul „slobozenie”. Ea are și un sens polemic atunci când se contestă autoritatea Papei: „Tot

episcopul deplin are voie slobodă și putere întreagă de a i se opune”. Ideea voinței libere revine și în alte contexte³. Bineînțeles, o folosește și Gh. Șincai⁴. Dar poate cea mai interesantă nuanță apare la I. Budai-Deleanu. El are, în felul său, noțiunea de *servitude volontaire*, în sensul lui La Boétie: „...aceste rele de astăzi nu vremurile de vină, ci tu însuși omule; căci ai minte și putere. Dar ce folos...”⁵. Rămase în manuscris, editate foarte târziu, astfel de idei n-au avut nici o circulație în epocă. Dar ele au existat. Se poate deci vorbi, în felul acesta, de o continuitate și o solidaritate subterană a conștiințelor românești cu adevărat libere. Câte au fost. Încă o dată, istoria cantitativă a ideilor se dovedește inoperantă în astfel de împrejurări specifice.

Există și un început de analiză a atributelor și obiectivelor esențiale ale voinței libere. Ferindu-ne de orice supralicitare a semnificației unor texte, mai mult sau mai puțin ocazionale, nu pot fi trecute cu vederea o serie, deloc întâmplătoare, de observații și concluzii. Unele uimesc prin radicalismul lor, raportate mai ales la „standardele” epocii.

Cea mai importantă ne pare a fi invitația imperioasă, ca să nu spunem „somație”, la o analiză lucidă și rațională a situației morale, culturale, sociale și politice existente în Transilvania. Românii sunt energic îndemnați de Samuil Micu (în *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*) „să înceapă a lepăda simțirea cea dobitocească” (altfel spus: „subumană”). Să înceapă „să-și deschidă ochii minții”, „să înceapă a gândi... că prin învățatură se câștigă înțelepciune și prin înțelepciune se

dobândește fericirea⁶. Este un apel deschis la rațiunea omenească, la „cuvântarea minții, că aceasta este puterea prin care îmbinarea și unirea și adevărul chiar și des se cunoaște⁷. Ea presupune analiză, circumspecție critică. Se face deci un apel deschis la îndoiala critică. Din care cauză nu toți scriitorii trebuie crezuți pe cuvânt. În consecință,

nu trebuie fără cercare a le crede că într-adevăr stă acea lăudată măiestrie care cărturarii cu nume grecesc o chiamă critică sau judecare care osândește mărturiile cele aduse (Samuil Micu, *Cuvânt înainte la Istorie ecleziastică sau bisericească a lui Fleury*, ms.)⁸.

Aprecierea faptelor urmează deci a fi făcută cu „amănuntul” și „cu luare aminte”. Este ignorat, mai mult chiar, contestat principiul autorității impuse. Un moment important în afirmarea spiritului critic românesc. Nu numai din Transilvania. Formularea sa poate cea mai limpede și concludentă îi aparține lui Paul Iorgovici. În *Observații de limbă românească* (1799), el declară că „la așa lucrare n-am urmat pe nimeni, nici nu m-am lăsat a duce nici prin autoritatea (vrednicia, domnia) a multora care altminterea gândesc⁹. În baza acestui principiu, Petru Maior contestă și el în *Procanon* principiul autorității papale. Într-o cultură fără tradiție critică, astfel de contestări devin de-a dreptul „subversive”. „Infailibilitatea papii nu este decât o iluzie.” Refuzul mistificării este total. Preocuparea esențială este adevărul. Același autor o și afirmă deschis într-un text din 1818: „Cu anevoie iaste a nu grăi adevărul¹⁰.

Ajuns la acest stadiu de asimilare, spiritul critic românesc se îndreaptă în mai multe direcții. Una, foarte importantă, privește ceea ce azi numim teoria cunoașterii. După Samuil Micu, ea are la bază două principii: al contradicției („începutul zicerii împotrivă”) și al rațiunii suficiente („începutul pricinei destule”). Raportat la viața socială, acest principiu justifică respingerea tuturor instituțiilor și legilor care nu au o „rațiune suficientă”¹¹. Și-a dat seama Samuil Micu de potențialul subversiv uriaș al acestui principiu? Personal n-am merge atât de departe. Dar, uneori, calea spre revoltă, după cum vom vedea, este – teoretic cel puțin – deschisă. În același timp, polemica științifică pe tema centrală a epocii (continuitatea elementului roman în Dacia, romanitatea românilor și a limbii române, Eder, Sulzer etc.) primește o fundamentare teoretică indiscutabilă. Și ceea ce este valabil pentru adevărul filozofic este valabil și pentru cel istoric. Preluând ideea de la Baumeister, Samuil Micu, în *Loghica* sa, prescrie filozofiei „cele ce zice pe temeuri adevărate și neclintite să le zidească”¹². Devine astfel evident că analiza și evocarea istorică trebuie să respecte același principiu.

Un proces identic de conștiință intelectual-teoretic se întâlnește și la I. Budai-Deleanu, semn că aparține *Geist*-ului epocii. El are, în primul rând, noțiunea îndoielii metafizice, „carteziene”. În căutarea adevărului, întâlnim situații când „măcar că nici nu putem tăgădui cu totul, dar nici nu privim ca un lucru adevărat că se cuvine omului să caute adevărul”¹³. Alteori, și în

chestiuni esențiale (cum ar fi părăsirea Daciei de către romani sub Aurelian), se invocă

o exigență recunoscută a criticii ca la cercetarea autenticității unei dovezi istorice să se aibă în vedere nu numai dacă creatorul este demn de crezare, ci și dacă evenimentul relatat este credibil. A fost oare posibil?...

„Spiritul critic sănătos”¹⁴ impune această exigență. Îngropat într-un manuscris, scris și în limba germană, și editat foarte târziu, nici acest principiu atât de salutar n-a avut nici o circulație. Dar el a existat. A fost exprimat, imediat după 1791, și dovedește vitalitatea și conștiința conștiinței critice românești în Transilvania, încă din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea.

Libertatea religioasă

Nu mai puțin importantă și semnificativă este exercitarea gândirii libere împotriva mentalității religioase tradiționale, dominante, în aspectele sale represive și retrograde. Este un pas decisiv spre o cultură română laică incipientă. Asistăm la prima denunțare hotărâtă a obstacolului principal: prejudecata și superstiția. O astfel de atitudine critică începe să devină destul de frecventă. „A scoate pe oameni din superstiție”, din „deșarte credințe” este una dintre preocupările centrale ale lui Dositei Obradovici, care a exercitat o puternică influență în Banat¹⁵. Paul Iorgovici are și glosează, în același spirit, această noțiune centrală: „deșarta credință”¹⁶. Samuil Micu traduce,

în spirit galican, istoria ecleziastică a lui Claude Fleury, inclusiv și integral *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, unde se face elogiul erudiției ecleziastice. După Fleury, cu alt prilej, „la superstition est fille de l'ignorance”. Samuil Micu reia aceeași idee directoare, elogiată la Petru cel Mare, care „au gonit și au împrăștiat negura și ceața neștiinței și a deșartelor superstiții și bărbați învățați au băgat în țară”. Textul datează din 1782¹⁷. În *Loghica*, este invocat și argumentul rațional al îndoielii metodice: „Să ne ferim de prejudecăți și puțințel să așteptăm având îndoială până ce cu mai bună trezire și luare aminte vom cugeta... fără nu îndată a judeca”¹⁸. Alte texte de aceeași orientare sunt tăios polemice. Este cazul lui Piutariu-Molnar, pentru care prejudecata este opera ignoranței și a iresponsabilității acestor „șarlatani”, care le propagă. Toate prejudecățile merită doar ironia. Din păcate, „un sfârșit nenorocit a dovedit nu arareori ignoranța și iresponsabilitatea acestor șarlatani”¹⁹. Sunt cei care propagă, din nefericire, „leacurile băbești”, credința în „semne rele”, lectura cărților apocrife de tip *Carte de zodii*, *Gromovnic* sau *Trepetic*²⁰. Ele interpretează în mod aluziv, irațional, superstițios și, în ultimă analiză, ridicol tot felul de pretense semne cerești și omenești. Un stadiu, indiscutabil, inferior de cunoaștere.

În felul acesta, mentalitatea laică începe să devină o realitate în cultura ardeleană a secolului al XVIII-lea. Evident, în cercuri încă restrânse, deoarece cultura română era într-un stadiu incipient, modest de dezvoltare. Cultura ardeleană se îmbogățește cu o nouă dimensiune. În această

direcție acționau, de altfel, trei factori de influență, mai puternici decât în Moldova și Muntenia. Este vorba, în primul rând, de progresele conștiinței și gândirii libere, cu efectele trecute în revistă. Intervin apoi efectele iluminismului. „Luminarea” se opune fundamental edificării și educației religioase, cu noul său suflu cultural inovator. În sfârșit, cum vom vedea, intervine în sensul laicizării și o politică de stat, printr-o serie de decrete foarte „progresiste” pentru epoca respectivă și care, toate, știrbesc mult din autoritatea și prestigiul Bisericii de orice confesiune. Este un eveniment important, destul de discret la prima vedere, însă cu bătaie lungă. Noua mentalitate se face simțită încă din perioada episcopului Inochentie Micu-Klein. Acesta, de pildă, într-un memoriu către Papa Benedict al XIV-lea, din 1745, făcea disocierea esențială între „dreptul natural și divin”²¹. În aceeași direcție va merge și Samuil Micu, în *Legile firei, Ithica și Politica sau Filozofia cea lucrătoare* (1800), o traducere-prelucrare după Fr.Ch. Baumeister, o sinteză a filozofiei wolfiene. Ea are la bază același principiu fundamental: „legile firei”, respectiv ale naturii, bine distincte de legile divine.

Disocierea face o mare carieră și ea stă la baza întregii organizări politico-sociale. Puterea politică și bisericească sunt net deosebite. „Despre hotarele puterii bisericești și împărătești” se discută pe larg și în *Procanon*-ul lui Petru Maior (III): „Biserica nicicum n-are putere spre cele vremelnice”²². De unde și contestarea autorității Papei și a infailibilității papale. Ea nu se poate opune „împăratului”. Mai mult, se deplânge „cât

este de lipsă cunoștința hotarelor puterilor bisericești și împărătești”. „Papa nici nu este vesmântic... aceasta nu este credință ci superstiție și cimilitură bisericească.”

Pentru mentalitatea epocii, modificarea radicală a principiului autorității în stat este de-a dreptul „revoluționară”. Preoții primesc instrucțiuni precise privitoare la „ascultarea domnilor tuturor și stăpânilor”²³. Dacă la toate acestea adăugăm și desființarea multor ordine călugărești de către Iosif al II-lea, în 1781, și în general micșorarea numărului preoților „de mir” (ceea ce va aproba și episcopul I. Bob, în 1785: „Cugetul și voia înălțatei Curți și Crăiascului guberniu că preoții și acum fiind prea mulți”), înțelegem și mai bine noua stare de spirit. Ea îl stăpânește pe Gh. Șincai, care chiar părăsește cinul călugăresc, în 1784, în timp ce Petru Maior și I. Budai-Deleanu refuză, la rândul lor, să se călugărească. Voința lor liberă se exercită din plin, inclusiv în această formă vădit nonconformistă. Unul va deveni doar paroh la Reghin, iar altul va face o carieră administrativ-judiciară la Lemberg. Călugăria pierduse mult din prestigiul său tradițional.

Toate aceste noi orientări sunt cu atât mai remarcabile cu cât mentalitatea tradițională și spiritul religios continuă să domine în Transilvania rămasă profund rurală pe toată durata secolului al XVIII-lea. Câteva breșe, trecute în revistă, au însă și alte urmări notabile. Traducerea unor cărți laice intensifică noua stare de spirit, chiar dacă este vorba, în primul rând, doar de persoana traducătorului și de un cerc foarte restrâns de cititori²⁴.

Se produce totuși, treptat, un început de desacralizare a „cărții sfinte”, bisericești. Un *Bucvariu*, editat la Viena, în 1779, în scopuri strict pedagogice, reeditat apoi la Buda, Blaj și Sibiu, are un conținut și o orientare în spirit moral laic²⁵. Cartea laică reprezintă noul ideal cultural. Se recomandă autori „din care să poată trage tinerimea vreun folos, afară de cărțile bisericești”²⁶. Este o „politică” pe care și Samuil Micu, în traduceri sale, o urmează (*Bélisair* de Marmontel, *Esopia*, *Varlaam și Ioasaf*). În *Procanon*, Petru Maior nu acordă nici o stimă „cărților bisericești de la Roma”. „O de-ar fi apărut Dumnezeu neamul românesc de acest feliu de oameni învățați și teologi.”²⁷ Aceeași rezervă față de „bârfele și poveștile sau fabulele...”, de „poveștile moașelor și ale doicilor”, preluate cu „cinste oarbă”, „ca niște lucruri adevărate și sfinte”, și la Samuil Micu atunci când traduce pe Fleury²⁸. *Țiganiada* (versiunea B) denunță, la fel, „deșarte credințe”. În timp ce Piuariu-Molnar declară că nu crede în originea divină a retoricii în *Retorică adecă învățătură și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798)²⁹. În acest caz, ca și în altele din aceeași perioadă, se poate vorbi și de o influență a lojilor masonice³⁰.

Toată această expresie a voinței libere și a urmărilor sale în cultura românească din Transilvania, în secolul al XVIII-lea, este cu atât mai importantă cu cât ea a fost efectiv contemporană cu Europa tocmai prin această gândire liberă. O simplă privire comparativă arată că respingerea miracolelor (denunțată încă de Spinoza), elogiul rațiunii și al spiritului critic, critica prejudecăților și a superstițiilor, a formalismului și

intoleranței constituie tot atâtea locuri comune ale „Luminilor” secolului al XVIII-lea european³¹. Această contribuție, încă nu bine pusă în valoare, n-ar trebui ignorată niciodată.

Caracteristic pentru spiritualitatea epocii este mai ales faptul că ideea libertății de gândire și de conștiință nu rămâne în Transilvania doar la nivel teoretic. Ea se exprimă, mai ales, prin aspecte sociale foarte concrete. De la teoretizări, mai mult sau mai puțin abstracte și „elitiste”, se trece la revendicări concrete, practice, populare care inspire adevărate mișcări de masă. Din acest punct de vedere se poate spune că libertatea religioasă a fost, în Transilvania, în secolul al XVIII-lea, forma cea mai populară a ideii de libertate. Ea a antrenat medii sociale foarte largi, într-un sens sau altul, îndeosebi după actul Unirii cu Biserica Romei din 1700, cu demersurile anterioare, din 1677 și 1698, ale mitropolitului Atanasie Anghel. Acest act este prezentat ca unul de liberă voință, după cum o arată și diploma lui Leopold I, din 17 martie 1700: „De bună voia a noastră ne unim cu biserica Romei, cea catolicească”. În același timp, se invocă dreptul „să fim slobozi a ne ținea după calendarul vechi”³². Această ambiguitate relevă întreaga complexitate și polisemie a ideii de libertate în acea perioadă și împrejurare. Totodată, dubla motivare a adeziunii și respingerii Unirii. Acțiuni deopotrivă de legitime și libere.

Mișcările de rezistență împotriva Unirii, dintre care cea mai importantă a fost a călugărului Sofronie din Cioara, au în esență apelul la libertatea esențială a conștiinței. Istoricii uniți din secolul al XIX-lea văd în Sofronie un agent rus,

al panslavismului, cum pare să și fi fost în realitate. Dar indiferent de izvorul său politic de inspirație, argumentul respingerii Unirii este, teoretic vorbind, irefutabil. Oricât i-ar acuza uniții pe ortodocși de „superstiție”³³, motivația lor, teoretic cel puțin, este foarte legitimă. Ea a fost precedată de un lung șir de acțiuni și proteste, începând chiar din perioada Unirii, în 1701. Din toate, foarte cunoscută este *Plângerea Sfintei Mănăstiri a Silvașului*, care denunță „ticăloasa uniție” și „cumplita tiranie a papei”³⁴. În memoriul amintit anterior, din 1745, al lui Inochentie Micu, acesta neagă jurisdicția „teologului iezuit” asupra Bisericii unite. În mai multe memorii adresate curții imperiale (1751, 1758, 1759), ortodocșii cer să fie „ridicată opreliștea și restituită libertatea vechii noastre religii de lege grecească”³⁵. Este chiar sensul și obiectivul amplei mișcări a lui Sofronie: liberul exercițiu al religiei ortodoxe, *liberum religionis exercitus*, precum sună și cererea către generalul Buccov, care conducea represiunea³⁶. Sau, cu alte cuvinte: „Dreptul de a ținea de acum înainte religiunea ortodoxă”, deoarece „credința și sufletul nostru nu vrem să le supunem”. Notabilă este și recunoașterea libertății de credință a uniților. Unirea „o țină cine va vrea”. În 1759, același Sofronie luptă pentru „voia liberă a oricărui unit sau neunit”. Iar un an mai târziu el invocă, în spiritul alegerii libere, „drepturile omenești”³⁷. Chiar dacă unele mărturii de epocă pot fi bănuite de influențe ideologice laice, este limpede că ideea egalității religiilor își făcuse drum larg în conștiințe. Convingere nu numai foarte răspândită, dar și cu tradiție în Transilvania. Este un fapt, încă

puțin cunoscut, scos în evidență de cercetări recente, dar pe deplin concludente. La aceasta se adaugă întreaga tradiție ideologică a Școlii Ardelene.

Astfel, o cronică maghiară din secolul al XIII-lea vorbește de „îngăduirea exercitării libere a ritului grecesc”. Un izvor catolic din secolele XIV-XV menționează credincioșii Bisericii orientale. „Ei cred că fiecare om se poate mântui în ritul său.”³⁸ Principiul *salva sua eligendi libertate* este invocat adesea. De pildă, de ortodocșii din Brașov, în 1724³⁹. Iar Inochentie Micu revendică libertatea uniților de a ridica biserici. Esențial este mai ales progresul ideii de literatură religioasă, care se generalizează în întreaga sferă cultă a ideologiei ardelene. Se invocă și precedente istorice, precum face Samuil Micu, care reține că turcii au permis în toate țările lor „liberul exercițiu al religiei grecești și romano-catolice” (*Brevis Historica Notitia*)⁴⁰. Și pentru Șincai, cultul grecesc a fost totdeauna liber, principiu afirmat și în *Hronica*, și în *Supplex*. Aceeași revendicare ce se întâlnește, bine subliniată, la Petru Maior, referitoare îndeosebi la drepturile clerului ortodox, după Unire⁴¹.

Pentru progresul și deplina clarificare a ideii de libertate religioasă, sunt deosebit de semnificative polemicile și revendicările formulate de *Supplex*. I. Budai-Deleanu le dă, probabil, cea mai limpede expresie. El invocă nu numai precedentul istoric al Bisericii Răsăritului, care s-a bucurat „de o libertate religioasă deplină”, dar formulează și deziderate de o maximă claritate: „Ca religia română neunită să aibă drepturi egale cu ale celor patru religii recepte, iar preoții ei să

fie considerați cu totul egali cu preoții religiilor recepte”⁴². În *Țiganiada* (versiunile A și B) se face la fel referințe precise la libertatea de a crede sau nu. Nu mai încărcăm pagina cu noi citate.

Nu poate fi totuși trecut cu vederea că și la Paul Iorgovici, în spirit independent, în afara disputelor confesionale, se manifestă aceeași benefică stare de spirit: „Deci noi să nu judecăm pre nimeni de care lege este, ci pe fiecare să-l cinstim după faptele sale”⁴³. Dar cea mai semnificativă și elocventă dovadă este faptul că ideea libertății religioase este atât de puternică, încât ea pătrunde chiar și în straturile populare ale românilor ardeleni. Se face deschis apel, fără nici o inhibiție, la „libertatea de a trece de la un cult la altul”. Altfel spus, se invocă edictul de toleranță al lui Iosif al II-lea din 1781, care îngăduie ca „uniții” să se poată întoarce, după o scurtă perioadă de reflexie și discuție cu parohul respectiv, la ortodoxie: „Pentru a mă elibera de la o biserică ca să pot trece la alta”. Se cunosc cel puțin patru declarații scrise, din 1784, în acest sens⁴⁴. Ceea ce este elocvent.

Este efectul imediat al politicii oficiale de libertate și toleranță confesională despre care stau mărturie o serie întreagă de decrete din perioada Unirii, începând cu împăratul Leopold I (12 decembrie 1701): „Românii să le stea de voie liberă a se uni cu oricare din cele patru religii recepte sau de a-și păstra religia”. S-ar putea scrie un întreg studiu pe această temă. Inclusiv despre diplome anterioare în același sens, cu numeroase referințe și trimiteri. Reținem pentru ilustrarea temei noastre doar două momente decisive inspirate din evenimente istorice deosebite. Agitațiile călugărului

Sofronie sunt, fără îndoială, cauza mai multor instrucțiuni, proclamații și decrete ale Mariei Tereza. Unul, important, din 13 iulie 1759, este un decret de toleranță pentru cei ce s-au desprins de Unire. Tulburările au continuat. Ceea ce determină un nou decret (21 martie 1760), ca și aprobarea revendicărilor ortodocșilor privitoare la un episcop de legea lor⁴⁵.

Al doilea moment, și mai important, îl constituie reformele lui Iosif al II-lea și, mai ales, spiritul lor. Ceea ce se înțelege, în general, prin „josefinism”, fundamental liberal (*ich will Freiheit*): deplina egalitate între religii, interzicerea convertirilor forțate, libertatea trecerii de la un cult la altul. Este esența vestitului *Edictum Tolerantiae* (11 iunie 1781, tradus în românește la 9 martie 1782). Minuțios, pe puncte, el exprimă și ceva din spiritul birocratic al administrației chezaro-crăiești. Dar eficace. Cu atât mai mult cu cât el este urmat de câteva instrucțiuni și mai limpezi. Ele sunt emise în același spirit de laicizare etatistă, conform căreia atât școala, cât și Biserica sunt, în primul rând, un *politicum*. Scoase deci definitiv de sub tutela autorității bisericești. Declarații ale cancelarului Kaunitz merg în același sens. Se produce și un alt fenomen demn de toată atenția. Chiar dacă Iosif al II-lea, sub presiunea evenimentelor Revoluției Franceze, este constrâns să revoce unele din decretul său „prea” reformiste, la edictul de toleranță nu renunță. Mai mult, câteva ordonanțe din 1791 și 1792, după moartea sa în 1790 (printre care și una a împăratului Francisc), interzic discriminarea „românilor de credință greco-ortodoxă”.

Chiar dacă există în mod inevitabil o anumită diferență între litera dispoziției administrative și punerea sa în practică, termenul oficial, *Das Toleranzpatent* (13 octombrie 1781), introduce în ideologia și limbajul epocii un element efectiv nou, modern, în contrast evident cu un întreg trecut de abuzuri și persecuții religioase. Apare un concept radical nou care marchează, încă o dată, și o terminologie nouă a libertății în Transilvania, în secolul al XVIII-lea. Se proclamă, teoretic cel puțin, deplina libertate a religiei, încetarea oricăror persecuții, se recunoaște egalitatea între toate confesiunile, se garantează libera lor exprimare orală și scrisă. Mentalitatea tradițională moldo-valahă, termen inevitabil de comparație în epocă, este mult depășită. Remarcabil este mai ales faptul că noua idee și noul termen depășesc sfera drepturilor religioase și pătrund în limbajul textelor laice, precum se observă foarte bine nu numai la Piuariu-Molnar, dar mai ales la Paul Iorgovici. Acesta, în dedicația la *Observații de limbă românească*, adresată episcopului ortodox sârb Șacabent, îl proclamă „exemplul toleranței și al iubirii de om”. Textul său este mai mult decât edificator: „Să nu osândim, nici să urâm pre cei ce nu sunt de legea creștinească, au sunt creștini, dar se despart puțințel de la biserica veche a răsăritului”⁴⁶.

Sincronizarea, în sfârșit, cu ideologia europeană a epocii este din nou mai mult decât evidentă. Referințele la „libertatea de gândire” și la „toleranță” sunt atât de numeroase, încât trimiterile bibliografice sunt inutile. În *Bélisair* de Marmontel, de pildă, care i-a atras atenția și lui

Samuil Micu, se afirmă limpede: „Nu se luminează spiritele cu flacăra rugurilor”. Și astfel de exemple se pot înmulți oricât. Reținem doar faptul, esențial, că europenizarea ideologiei noastre, incipient liberală, a mai făcut un pas în direcția izvoarelor sale originale. Se pot aminti, ca termen de comparație, și *The Rights of Man* (1787) ale americanului anglo-francez Thomas Paine, pentru a ne da și mai mult seama de dimensiunea într-adevăr internațională a ideii de toleranță.

Libertatea politico-socială

Istoria formării naționalismului ardelean este îndeajuns de bine cunoscută pentru a o mai relua în acest cadru. O contribuție esențială este adusă de istoricul maghiar I. Tóth Zoltán, a cărui lucrare, însoțită de comentariile lui Adrian Cioroianu, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean, 1697-1792*, a devenit accesibilă, prin traducere, abia în 2001. Contribuția marelui inițiator care a fost episcopul unit Inochentie Micu-Klein este pusă în cea mai bună lumină. Totuși, unele nuanțe noi, în spiritul ideii liberale, pot fi adăugate. Este foarte adevărat că începutul istoriei naționale și al conștiinței latinității formează și întărește convingerea, pentru prima dată deschis afirmată, „că mult iaste a fi născut român” (Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*). După cum nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că acest „naționalism” nu s-a opus niciodată, dar absolut niciodată, dominației împăraților Austriei.

Se afirmă dimpotrivă – și cu toată energia – fidelitatea „cu sfințenie față de Casa de Austria” (același Samuil Micu, *Brevis Historica Notitia*). Consecințele acestui naționalism regional, adânc înrădăcinat, se fac simțite până în perioada Unirii. Ideea însăși de „Unire” pătrunde cu greutate și nu fără condiționări exprese. Ele sunt evidente mai ales în memoriile lui Iuliu Maniu, dar întreaga problemă nu intră în preocupările de față.

Fără îndoială că ideea de libertate de expresie legitimează, din plin, și afirmarea ideii naționale românești. Mai mult, ea îi dă un plus de rigoare, de energie și chiar de agresivitate. Aspectul într-adevăr nou este chiar acesta: spiritul imperativ al afirmării ideii naționale. Căci, după cum se exprimă D. Țichindeal, traducându-l și preluându-l pe Dositei Obradovici, „ce e drept, trebuie să vorbim”⁴⁷. Formulări precum „slobodă voia a noastră”, „să poată cugeta și mai slobodi”, întâlnite la Paul Iorgovici sau la Samuil Micu, trădează, în mod evident, un accent nu numai deschis revendicativ, dar și *verbi gratia* „subversiv”. Faptul că uneori, din cauza cenzurii, astfel de formulări, evident „suspecte”, rămân doar în manuscris nu alterează spiritul lor radical. El este bine perceput de toate memoriile nobilimii maghiare, mai ales din perioada răscoalei lui Horea pline de indignare: românii sunt „trândavi, răi, nelegiuți și totuși vor libertate”⁴⁸. Definiție care devine insultător-stereotipă.

Se poate afirma că ideea egalității în drepturi a tuturor confesiunilor și naționalităților este mai puternică și mai energic exprimată decât însăși ideea națională. Egalitatea nu este numai

teoretizată (pentru a da doar două exemple, precum la Paul Iorgovici: „fără uitarea la nație sau religie”, căci gândirea rațională „este la tot omul, fără discriminare”⁴⁹, sau la I. Budai-Deleanu, care cere „drepturi și imunități egale”⁵⁰), ci formează și obiectul unor revendicări politice precise. O petiție din 1790 cere drepturi egale pentru cler, nobilime, țărani liberi și „coloni” (după cum erau denumiți iobagii)⁵¹. Întreaga politică josefinistă mergea, de altfel, în sensul egalității dintre toate națiunile din Transilvania, „recepte” și „nerecepte” (cazul românilor). O mărturie elocventă în acest sens este un scurt discurs al lui Horea, recent publicat, ținut la 13 februarie 1753, la loja masonică „Adevărata înțelegere” din Viena, în care Iosif al II-lea este omagiat pentru faptul că el îi consideră pe toți supușii săi „frați”, fără nici o discriminare. (Din aceeași lojă făcea parte și Mozart.) Dar textul lui Horea merge mult mai departe, printr-un apel deschis la înarmare și revoltă: „Mâna în sus pe armele”⁵². Ceea ce dovedește că răscoala din 1784 era gândită de pe atunci.

Ideea „contractului social” legitimează nu mai puțin dreptul la revoltă. Samuil Micu îl interpretează pe Baumeister (discipol al lui Wolf) chiar în acest sens: „...când împăratul sălbăticiindu-se cumplit tiranește în viața și averile norodului”, el deschide calea gândirii libere și a împotrivirii⁵³. O influență masonică directă la răscoala lui Horea ar fi avut și emisarii agenți (probabil agenți ruși) Mihail Popescu și Salis. Primul, fost ofițer rus, a aparținut cu certitudine unei alte loje vieneze, „Zu den drei Adlern”⁵⁴. Piuariu-Molnar a fost și el membru al unei loje din Sibiu, „St. Andreas zu

den drei Seeblättern”⁵⁵, care „inițiasă” și alți români. Influența acestor curente de gândire liberal-reformiste a fost mare în epocă. Masoneria și impulsul Revoluției Franceze sunt și la originea mișcării „iacobine” maghiare a lui Ignațiu Martinovici, „Asociația reformatoilor”, din 1792. Aceeași origine o are, fără îndoială, în 1795, și o proiectată „Societate filozofească a neamului românesc în Mare Principatul Ardealului”. Ea își propune să editeze și o publicație, *Vestiri filozofești și moralicești*, care urmărea „binele de obște”, „raze ale zorilor spre luminarea neamului românesc”⁵⁶. Proiectul însă eșuează din cauza vigilenței și alarmei autorităților represive.

Complexitatea sentimentului național sporește și prin dimensiunea sa socială. Sunt, de fapt, două tipuri de reacțiuni indisociabile. Critica socială este implicită. Ea devine evidentă, în primul rând, prin critica iobăgiei, a statutului social inferior la care erau supuși românii, populația cea mai numeroasă din Transilvania. „Asuprirea naște suflete de sclavi”, notează și I. Budai-Deleanu cu deplină îndreptățire⁵⁷. O expresie tipică josefinismului. De altfel, iobăgia este desființată prin patentă din 22 august 1785 a lui Iosif al II-lea, urmare directă a răscoalei lui Horea. Dacă ne amintim că sclavia a fost desființată în coloniile franceze abia în 1848, iar în Statele Unite în 1865, după un război civil, ne putem da seama, prin comparație, de importanța, fie și simbolică, a acestei reforme radicale. Ea este într-adevăr „revoluționară”. În orice caz, un atac direct la vechea orânduire și ierarhie feudală a Transilvaniei.

„Vom fi slobozi fiștecare după plăcerea sa însă și fără frica domnului locului.”⁵⁸

Despre largul ecou internațional al răscoalei lui Horea e pamfletul lui Brissot de Warville, *Seconde lettre d'un défenseur du peuple à l'empereur Joseph... sur la révolte des Valaques où l'on discute à fond le droit de révolte du peuple* (1785). Este, între toate, elocvent. Textul este semnalat și studiat de istoricii noștri (N. Edroiu, Pompiliu Teodor). Măsura revoluționară este salutăată de Samuil Micu și Gh. Șincai cu mare și legitimă satisfacție. Popularizarea suprimării iobăgiei prin traducerea decretului imperial⁵⁹ în limba română contribuie și mai mult la formarea unei noi conștiințe sociale: „Acum suntem oameni slobozi”. Această revendicare a clasei asuprite se făcea simțită încă din perioada agitațiilor lui Sofronie (1760): a „trecut puterea Domnului, acum noi suntem Domni”⁶⁰. Iar în ultimatumul adresat nobilimii maghiare din Deva, într-o formulare ideologică evident „cultă”, se spune și mai limpede (11 noiembrie 1764): „Nobilime să nu mai fie”. Se fac mențiuni precise și despre împărțirea moșiilor, „să plătească dare ca și poporul de rând”⁶¹ și alte revendicări sociale formulate pentru prima dată împotriva ordinii feudale tradiționale. Izvorul de inspirație liberal-reformistă, „cult”, este mai mult decât evident.

El are o puternică și încă inedită justificare filozofică: ideea de „umanitate”, de „lege naturală” și de „binele cel de obște”, adică al societății întregi. Suprimarea „iobăgiei” (însuși numele de „iobag” este interzis să se mai folosească) se inspiră din aceste principii. Pentru Iosif al II-lea, șerbia

este „această degradare la sclavie a omenirii”. Desființarea sa „o pretinde binele public și libertatea personală care i se cuvine oricărui om de la natură și de la stat”⁶². „Legile firei” și „binele cel de obște” sunt noile cuvinte de ordine. „Legea naturală” era invocată încă de episcopul Inochentie Micu⁶³. Acum ea devine o convingere fermă la Samuil Micu, adept convins al „drepturilor firei”, al „legilor firei”, conform căreia iobăgia „era un chip de robie păgânească” (*Legile firei, Ithica și Politica sau Filozofia cea lucrătoare*, 1800). Cei ce gândesc astfel o fac „din ardere către omenire”, după cum se exprimă, în ale sale *Observații de limbă românească* (1799), și Paul Iorgovici. Convingeri identice avea și Piuaru-Molnar, „amic al oamenilor”, autor și al unui elogiu în *Retorica* sa (1798): „zidire așa de frumoasă iaste omul”. Aceste idei umaniste introduc un limbaj efectiv nou în ideologia epocii.

Revoluția Franceză prin *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului* contribuie și mai mult la răspândirea și clarificarea acestor idei inovatoare, profund reformatoare. Ele devin destul de curențe în epocă, după 1790, inclusiv în presa maghiară și germană. În cea din urmă se vorbește de *Drepturile națiunii săsești* în lumina *Declarației drepturilor omului și ale cetățeanului*. De altfel, ea începe să fie tradusă în foile lui Martin Hochmeister (*Der Kriegsbote*, 1785-1792; *Siebenbürger Bote*, 1792-1794). Este salutată dărâmarea Bastiliei, „acest monument al despotismului”⁶⁴. Circulația *Declarației* în publicațiile românești ale epocii, începând cu principiul de bază: „Toți se nasc slobozi”, după cum spune și

Samuil Micu în *Legile firei, Ithica și Politica...*, este vădită. Iosif al II-lea este omagiat, în 1791, pentru că „a înțeles drepturile curate și simple, atât ale omului, cât și ale cetățeanului”⁶⁵. *Supplex Libellus Valachorum* (1791), la fel, se inspiră în mod direct din „drepturile atât ale omului, cât și ale societății civile”, cum observă deja, în mai multe rânduri, cel mai competent istoric al său, D. Prodan. Se poate spune că este un adevărat loc comun al incipientei gândiri liberale românești. *Declarația* poate fi întâlnită și într-o lucrare a lui Ioan Monorai (scrisă în limba latină). Dreptul egal la fericire este invocat și discutat pe larg și într-un manual de morală, *Ducere de mână către cinste și dreptate* (1793). Ar fi fost de altfel recunoscut, încă în 1784, și de un ziar olandez, care îl elogia pe Iosif al II-lea pentru desființarea iobăgiei, în numele „drepturilor sfinte ale omenirii”. Și această referință, oarecum „exotică” și marginală, o găsim la același erudit D. Prodan.

Spre presa liberă

Moartea lui Iosif al II-lea și revocarea unor decrete nu aduc o diminuare a voinței și gândirii libere și a revendicării dreptului de liberă exprimare. Dimpotrivă, sub influența tot mai vădită a Revoluției Franceze se observă, după 1790, o tendință de organizare și de radicalizare a expresiei libere. Protestele, petițiile și memoriile adresate Vienei se înmulțesc. *Supplex Libellus Valachorum* n-ar fi fost posibil în alte condiții. Preocuparea difuzării

și a propagandei devine tot mai evidentă. Vocabularul politico-social se îmbogățește. Sunt formulate obiective sociale noi și se intensifică vechile revendicări. Ele sunt formulate într-un stil nou, care indică o nouă stare de spirit a gândirii libere, fără inhibiția de a fi diferită sau neoficială. Nu poate fi totuși vorba de un curent de masă. Dar „dezinvoltura” – ca să ne exprimăm astfel – cu care sunt invocate, în 1782, într-o petiție către Iosif al II-lea, ideile de „libertate”, de „ridicarea patriei”, de respectare a „legilor adevărului” este depășită cu mult de vehemența și radicalitatea unor formule ulterioare. Gh. Șincai se exprimă în acest stil: „Nu crede, o române, pentru că numai punga ta o voiesc ca să umple punga lor și tu să rămâi rob” (*Hronica*, 1863). Iar I. Budai-Deleanu, din versul final al *Țiganiadei* (versiunea A), exprimă suprema alternativă a românilor: „Du-ne... ori la slobozie, ori la moarte”. Expresia *frei oder tot* circula de altfel în epocă, într-un manifest belgian, menționat și de presa germană din Sibiu⁶⁶.

Cu toată insuficiența, inevitabilă, a documentării și lipsa de tradiție a unor astfel de analize, momentul rămâne important pentru dezvoltarea conștiinței libere în secolul al XVIII-lea, în Transilvania și nu numai. Se pot reține cu destulă claritate o serie de momente inedite, ce demonstrează, privite de sus, un progres ideologic considerabil. Mai întâi, îmbogățirea vocabularului politico-social. Cu atât mai remarcabilă cu cât mentalitatea epocii nu asimila încă, decât cu mare greutate, noua terminologie. Ea se strecoară la început doar aluziv, precum într-o poezie de I. Budai-Deleanu, „Sybilla de ano 1795”. Apare

chiar și noțiunea „legea cea nouă”, asociată poetic cu amintirea... Cartaginei⁶⁷ (care, se știe, a fost dărâmată). În același an, în plin conflict cu episcopul Bob, Gh. Șincai, într-un moment de euforie, *in vino veritas* (nu foarte rare în cazul său), își asumă cu superbie ideea de „conspirație”, de „rebeliune” și chiar de „conducător” al ei, deși obiectul conflictului este minor⁶⁸. Prețul plătit este însă mare: concedierea din postul de director al școlilor românești. Circulația noilor noțiuni ca: „drepturile omului și civice”, „libertate”, „egalitate”, „fraternitate” se intensifică. Ideea de „oameni liberi”, de „drepturi ale cetățeanului” se întâlnește nu numai în *Supplex Libellus Valachorum*⁶⁹. Este o nuanță calitativ nouă, ideologico-politică, superioară tradiționalelor „legile dreptății” invocate și de Horea în procesul său.

Fenomen și episod efectiv noi sunt mai ales asimilarea ideii înseși de revoluție, despre care opiniile sunt favorabile sau ostile. Se poate vorbi de un adevărat succes al ideii de revoluție (respectiv Revoluția Franceză) la românii din Transilvania. Un izvor maghiar, din 1793, notează că „sunt români care cunosc pe dinafară Revoluția Franceză și o explică și altora”. Mai mult, „norodul țărănesc dorește sosirea francezilor în țara noastră”, efect evident al războaielor napoleoniene. Alt izvor maghiar (poetul Avram Barcsay) reține la 5 iulie 1793 că „sunt români și aceasta nu este o poveste... care știu Revoluția Franceză și fără cărți”⁷⁰. „Aceasta nu va fi rău pentru noi, țărani, deoarece nu vom mai sluji domnilor, ci unul va fi ca celălalt.”⁷¹ Se reia deci, cu și mai mare intensitate, una dintre ideile ultimului

adresat nobilimii maghiare, din Deva, în 1784, în timpul răscoalei lui Horea. Constituția liberală poloneză din 1791 este și ea cunoscută⁷². Presa de limbă germană (*Der Kriegsbote*) reține, chiar dacă reprobativ, noua stare de spirit: „pretutindeni spiritul de libertate se propagă ca o scânteie electrică la toate popoarele mature de a o primi”. Excesele populare sunt condamnate: iată „la ce duce ideea rău înțeleasă de libertate”⁷³. Faptul că poate fi totuși și... bine înțeleasă nu scapă nici el observației. Proiectele publicistice ale lui Paul Iorgovici sunt combătute cu astfel de argumente ambigue: „Prea periculoasele idei de libertate ale Franțujilor se propagă cu mare iuțelă”⁷⁴. Numărul de pamflete germane, pe această temă, este mai mare decât s-ar bănu⁷⁵.

Revoluția Franceză creează, prin războaiele ce au urmat perioadei imperiale și la care au participat și regimente românești, în cadrul armatelor chezaro-crăiești, și adevărați eroi simbolici. Cel mai cunoscut este, fără îndoială, Napoleon, care devine personaj folcloric de mare prestigiu. El este văzut ca un liberator virtual, o speranță națională pentru români. Alegoria Revoluției Franceze, avându-l în centrul său pe Napoleon, poate fi întâlnită și în *Țiganiada* (B, cântul IX). Gh. Șincai, la fel, îl omagiază. Piuariu-Molnar nu mai puțin. I se adresează o invitație la o intervenție directă, în stil popular naiv, în favoarea românilor: „Bunaparte nu-i departe/ Vin degrabă, fă dreptate”⁷⁶. Sfârșitul, în exil, pe insula Sf. Elena, produce, în circulația folclorică românească reacții sentimentale, de compătimire, jale, regrete profunde⁷⁷. Încă o dezamăgire națională greu resimțită.

În ciuda tuturor reverselor și accidentelor istorice, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în Transilvania devine tot mai vizibilă influența politicii „publicistice” a Imperiului Habsburgic. Traducerea, în diferite limbi, printre care și româna, a numeroase ordonanțe, decrete și circulare constituie un eveniment cu urmări considerabile. Se răspândește și se consolidează ideea că o presă cel puțin potențial liberă, în limba română, este și necesară, și posibilă. Fenomen de influență și de emulație cu mari urmări în perspectivă. Ideea de libertate primește un impuls determinant. Ea își urmează dinamica proprie, intrinsecă. Rezultată din influența „Luminilor”, pe de o parte, a politicii publicității oficiale, administrative a autorităților, pe de altă parte. Fenomenul cenzurii – asupra căruia vom reveni pe larg – scoate și mai bine în evidență această stare nu numai de spirit, dar și de activism cultural, civic și, în esență, național. Publicațiile românești, în principiu libere, devin nu numai o necesitate teoretică, dar și practică. Ea se lovește de mari obstacole. Dar impulsul direct și în timp se dovedește ireversibil. Un observator semistrăin, bănățeanul sârb Dositei Obradovici, notează cu luciditate: „Până când Poporul român nu va avea cărți în limba (națională) până atunci e silit a zăcea în *întunericul Minții* și în *Varvarie* și tot mai spre rău a *ajunge*”⁷⁸.

Dominate de această mentalitate, stimulate în mod indiscutabil și de mediul masonic liberal, multiethnic al epocii, apar și primele eforturi de a întemeia o presă efectiv românească. Inițiativa pleacă din cercurile Societății filozofești din Ardeal

și urmărește două obiective: în 1789, *Foarte românească pentru econom* (în versiunea germană: *Walachische Zeitung für der Landman*), iar în 1795, *Vestiri filozofești și moralicești*. Programul, integral iluminist, este bogat: popularizarea științelor, bun comun al întregii omeniri, ridicarea economică a poporului român. Spiritul este laic: „Părțile Filozofești osebite de Theologia moralicească”⁷⁹. O contribuție importantă la realizarea acestui proiect, care se lovește – cum era și de așteptat – de obstacole politice, administrative și... poștale, aduce Piuariu-Molnar. În același spirit, Paul Iorgovici intenționa publicarea unui *Calendar de la nașterea lui Hristos 1794*, tradus din sârbește, dar și cu versiuni după povestiri moralizatoare franceze⁸⁰. Marele impuls dat presei și chiar pamfletelor politico-sociale de politica publicistică imperială trebuie subliniat (decrete administrative, reglementări, circulare, foi volante). Stimulate în special de Iosif al II-lea, ele își demonstau din plin roadele benefice. Superioritatea publicisticii din Transilvania față de celelalte state românești (Moldova și Muntenia) este evidentă.

Cu adevărat semnificativ pentru definirea momentului istoric al unor astfel de inițiative este mai ales spiritul lor „liberal”. În sensul comunicărilor de informații libere, necenzurate, sub presiunea tot mai vizibilă a evenimentelor Revoluției Franceze. Ele sunt difuzate în Transilvania în primul rând prin intermediul presei săsești, bine și repede informată (prima știre din *Siebenbürger Bote* despre Revoluția Franceză datează din 11 august 1789). În felul acesta, „principiile de bază ale libertății, dreptății și egalității”⁸¹

devin tot mai răspândite și accesibile. Libertatea de gândire, libertatea presei, toleranța religioasă, drepturile omului (*Der Kriegsbote*, 73, 18 septembrie 1789, p. 591) devin tot mai mult noțiuni directoare ale conștiinței ideologice și, implicit, politice ardeleni a epocii. Evenimentul este de primă importanță. Istorici sași (I.C. Eder, 1791) recunosc românilor (condescendent sau nu) dreptul „să gândească singuri cum le place”⁸². Iar în *Țiganiada* (B, IX, 34, notă) se face chiar elogiul literaturii, respectiv al poeziei „libere”. Despre unele cântări de nuntă se spune că „le-am aflat ușoare adecă cu multă slobozenie”. Prejudecățile și convențiile restrictive încep să fie sfidate și în acest domeniu. O reacție anticanonică.

Foarte semnificativă este lărgirea sferei cunoașterii, mai ales didactice. Libertatea pătrunde astfel dincolo de vechi canoane și programe. Un text, din 1794, de P. Iorgovici consemnează faptul că „neamului românesc stau acum toate învățăturile slobode, adecă școală latinească, ungurească, nemțească și alte meșteșuguri stau deschise”⁸³. Evident, se simte nevoia și a unui alt tip de „dascăl”, mai modern și mai receptiv la noutate. O *Carte trebuincioasă pentru dascălii școalelor de jos rumânești neunite* (1785) exprimă nevoia noii exigențe: dascălul „să-l găsească de deștept și slobod de alte gânduri și cu mare luare aminte de cele ce o să apuce”⁸⁴.

Mai mult decât atât. Semantica unor noțiuni centrale se lărgeste. Ea se eliberează de vechi accepții restrictive, oficiale. Un caz tipic este noțiunea de *patrie*, care se „naționalizează”, părăsind vechiul înțeles civil-politic: „Limba și nașua cu

același pas pășesc”, după P. Iorgovici. Teza este esențială în *Observații de limbă românească* (secția III: „Reflecții despre starea românilor”). Patria se identifică cu nația și națiunea: „Patria... adecă țara și pământul și limba în care (cineva) s-a nascut”⁸⁵. La Samuil Micu întâlnim aceeași convingere: „Patria și moșia și slobozenia a o ținea și a o apăra”⁸⁶. Ambiguitatea anterioară, perceptibilă încă la „oficialul” bine intenționat Piuariu-Molnar, într-o prelegere din 1791 (*Paraenensis...* „recunoștința voastră față de patrie” definită și simbolizată încă de autoritatea centrală vieneză), este, în mod evident, depășită. „Patria” nu poate fi gândită decât strâns asociată ideii de „libertate”. Treptat, noțiunea se politizează efectiv pentru a deveni, în perioada 1848, „libertate națională”, respectiv „politică”. Moment ideologic de primă importanță.

Latinitatea poporului și a limbii române – principiu central în întreagă această acțiune revendicativă – se lovește, în mod constant, de un obstacol extrem de puternic: influența rusă exercitată prin intermediul Bisericii ortodoxe. Propagandiști înfocați „antiunire” (nu numai Sofronie, amintit, dar și Visarion Sarai și „Popa Tunsu”, tatăl lui Molnar) acționează ca adevărați agenți ai panslavismului. El se exercită prin intervenții diplomatice directe la Viena (împărăteasa Elisabeta Petrovna pe lângă Maria Tereza), prin memorii ale Mitropoliei ortodoxe sârbești, prin călătorii directe la Moscova, precum cele ale preotului băănățean Mihail Popovici (1770-1771)⁸⁷. Se vorbește de „dezrobire religioasă”, de „sentiment național”. Dar se uită că „uniții” revendicau și cultivau același

„sentiment național românesc”. Nu fără luciditatea istorică a unei stări de fapt. Petru Maior știa foarte bine că slava era limba întregii ortodoxii în Europa de Răsărit. Din cancelarii ea dispărea abia la sfârșitul secolului al XVI-lea, iar în Biserică încetează să mai fie folosită abia la începutul secolului al XVIII-lea⁸⁸.

Deși alfabetul latin nu este total necunoscut – *Catehismul* lui Ștefan Fogași, Alba-Iulia, 1648; o *Bucoavnă*, din 1744, folosește alternativ literele chirilice și cele latine (se pot da și alte exemple) –, revendicări polemice deschise se constată abia la Samuil Micu. El combate ideea că limba română ar fi „o limbă proastă”. Dimpotrivă, ea ar fi folosit alfabetul latin (exagerare mai mult decât evidentă) până în secolul al XV-lea⁸⁹. Se reia teza lui D. Cantemir și de către Petru Maior („Disertație pentru literatura cea veche a Românilor”, 1812). De introducerea „slovelor” chirilice nu au fost vinovați românii, „ci rușii sau slovenii”⁹⁰. Dar puterea tradiției și a deprinderii este mare și o astfel de teză pare încă de „avangardă”.

Un obstacol general împotriva emancipării culturale a românilor – asupra căruia vom reveni pe larg – este și existența cenzurii. Într-un regim absolutist, revendicarea libertății politice este practic imposibilă. Însă ideea presei libere începe să-și facă loc, tot mai vizibil, în conștiințe. Și chiar în presă, în mod indirect, dar, uneori, destul de transparent, mai ales sub influența Revoluției Franceze. În 1795, se face, de pildă, constatarea obiectivă că „aleargă neîncetat întâmplările vremilor prin gazeturi”⁹¹. Libertatea informațiilor este implicită. I. Budai-Deleanu elogiaza presa

„oamenilor fără prejudecăți” (noțiune combătută în mod constant, *De originibus populorum Transilvaniae*, IX, XLI, XLIV). Nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că cenzura chezarocrăiască nu era chiar atât de... fioroasă pe cât s-ar bănuia. În orice caz, cel puțin preseii de limbă germană i se impune să consemneze doar realitatea evenimentelor Revoluției Franceze, nu să le și comenteze⁹². Ceea ce reprezintă, oricum, dacă nu un progres considerabil, măcar o notabilă libertate de spirit.

Exemplul „Europa”

Prin determinare geografică, dar mai ales prin întreaga deschidere spirituală precursora a epocii, Transilvania se află – cea dintâi dintre Țările Românești – în situația de a invoca, elogia și cultiva modelul european. Pentru prima dată, ideea europeană pătrunde cu putere și convingere în cultura română. „Descoperirea” Europei acum începe să se producă. N-ar trebui să pierdem din vedere nici acest progres cultural considerabil. Samuil Micu este foarte explicit în această privință. O spune cât se poate de limpede: românii „să caute la neamurile cele mai învățate, pe acelea să le urmeze”⁹³. Motivarea este esențială: Europa este izvorul „luminilor”, după cum afirmă și „manifestul” *Societății filozofești* din 1795. „Într-un veac atât de luminat care-i al nostru” – reia ideea I. Budai Deleanu – nici nu poate exista o altă soluție spirituală⁹⁴.

„Europa”, la începutul secolului al XIX-lea, era o noțiune la ordinea zilei. Limba română (Petru Maior o spune) este o „limbă a Europei”. În prologul la *Țiganiada*, alături de români se numără și „alte neamuri ale Europei”. Conștiința apartenenței la acest continent geografic, dar mai ales cultural este foarte vie. „Europa noastră” reprezintă nu numai un termen de comparație umilitor (după un izvor maghiar, „poporul valah este cel mai prost din Europa”), dar și un ideal cultural, motivat și printr-o realitate demografică. Solidaritatea cu calamitățile continentale este vie și asumată pe față. În 1717, se știa, în Transilvania, că „în toată Europa era secetă”⁹⁵.

Problema izvoarelor acestei influențe a fost, este și va fi încă mult timp studiată. Lecturile, studiile în Occident – care pentru românii ardeleni nu trecea dincolo de Viena și Roma – călătoriile, deci experiența directă a Occidentului, au contribuit în mod hotărâtor la această nouă stare de spirit. Călătoria lui Paul Iorgovici și a altor bănățeni în Franța și Anglia (1792-1793) este, uneori, controversată. Dar un text din Dositei Obradovici se dovedește, credem, pe deplin lămuritor. Anglia avea, dintre toate țările occidentale, cea mai bună reputație liberală: „Până eram cu voi în London nu mai era slobod nici un cuvânt” (înțelege în Banat). El știa și de existența lui „Adison” (*sic*)⁹⁶. Ceea ce presupune cunoașterea celebrului *The Spectator*. Pentru epoca respectivă reprezintă o „premieră” și o achiziție considerabilă. Iar pentru modernizarea și dezvoltarea culturii române evenimentul este capital.

Moldova

Începuturi

Că am avut o tradiție incipientă de gândire liberă și înainte de secolul al XVIII-lea (ca în Transilvania) o dovedește și cazul Moldovei, cu unele deschideri surprinzătoare pentru epocă. Deosebiri sunt totuși importante. În Transilvania, disciplina și rigoarea sunt mult mai mari. Un început de reflecție teoretică îi asigură, mai ales, o netă superioritate. În Moldova, ca și în Muntenia de altfel (după cum vom vedea), a existat o mai mare – să-i spunem – „relaxare”. Afirmările libertății și voinței libere au fost, aproape totdeauna, spontane, discontinue, incontolabile, neorganizate, lipsite de o adevărată sistematizare.

În plus – și acesta este aspectul cel mai caracteristic – este vorba doar de manifestări strict individuale. Fără „rezonanță” socială, fără adeziune colectivă, ca în Transilvania. Nici în acest caz ea nu trebuie exagerată. Dar, oricum, forța de polarizare a ideii de libertate a fost, în provincia de peste munți, mult mai accentuată. Dacă în Țările Românești a existat (sau ar fi existat) o mai mare „libertate” (după unii observatori¹), în schimb în Transilvania solidaritatea socială în

jurul ideii de libertate a fost mult mai mare. Ceea ce, din punct de vedere social, politic și ideologic, este mai important. Țările Românești n-au cunoscut niciodată ordinea centralizată, disciplina birocratizată și efectele unei legalități, fie și minime, însă reale. Urmările, sub unele aspecte, se pot observa până azi. „Legea” se confunda, de fapt, în Țările Românești, cu voința domnitorului. Iar acesta numai „liber” nu era, decât în actele de domnie internă. Avea numai un statut de *Bey* turcesc, deci supus ordinilor sultanului, de „pașă cu două tuiuri”. Nimic mai mult. Pașa care era comandantul cetății Hotin – limita frontierei de nord a imperiului turcesc – avea... trei.

„Voința liberă”

Conștiința voinței, alegerii și gândirii libere a existat cu secole înainte, chiar dacă atestările documentare sunt puține, sporadice și discontinue. Dar concludente. După un observator german, în secolul al XVI-lea, în Moldova exista o „deplină libertate”². Închinarea la turci s-a făcut de a „noastră bunăvoie” (1669)³. Ceea ce chiar turcii recunosc: „Alții [respectiv românii] s-au supus de bunăvoie, voi ați fost cucerți cu armele”⁴. Nu este, bineînțeles, o... invitație la libertatea și independența politică. Dar distincția dintre cucerire și acord pacific, încheiat liber, merită a fi reținută.

Intervine și o nuanță nouă, de cea mai mare importanță pentru evoluția culturii române.

Cititorul începe să fie îndemnat să citească selectiv sau nu (cărți, traduceri, manuscrise) conform principiului „cine precum își va fi voia așa va face”⁵. Reacția personală în fața oricărui text începe, în felul acesta, să devină nu numai posibilă, dar și permisă, legitimă. O întreagă pedagogie a lecturii începe să se configureze prin această incipientă „liberalizare”.

Laic, profan, toleranță

O deosebire esențială de Transilvania constă în respectul, disciplina și supunerea față de normele Bisericii. Ea n-are în Țările Românești nici pe departe tăria legăturilor teologice cu un centru sau altul al creștinătății. Legăturile cu Patriarhia de la Constantinopol erau mult mai slabe și mai lipsite de autoritate decât cele cu Biserica romană și cultele protestante. Învățământul laic, al școlii grecești, era – cel puțin în parte – o realitate. N-au lipsit nici polemicile pe tema influențelor protestante (Chiril Lukaris, Meletie Sirigos, Coridaleu etc.). Învățământul laic grecesc nu este recunoscut în Iași, de pildă⁶. Bineînțeles, reacțiile dogmatice, rigurose ortodoxe, nu au lipsit nici ele. La Antim Ivireanul, într-o fază ulterioară, surprindem chiar un moment de iritare: „De ce se amestecă între ale noastre?” (este vorba de disocierea dreptate laică/religioasă)⁷. Dar chiar *Cazania* lui Varlaam (1643) urmărea să fie „spre înțelesul oamenilor”. Scoasă, cu alte cuvinte, de sub autoritatea exclusivă a limbii sacre slavone,

ulterior grecești. Avea totuși noțiunea „ereticilor din vremea de acum”. Dimpotrivă, după cum spune și Simeon Ștefan în prefața la traducerea Noului Testament (1648), „cuvintele trebuie să fie ca banii”. Deci de circulație „laică”, utilă, intensivă. Evident, textele de mai sus sunt doar simple indicații de orientare ale cărei tendințe se intensifică.

Nici noțiunea de „eretic” nu are în Moldova acea aură de damnare eternă, de extirpat prin orice mijloc, precum în zonele de intens prozelitism religios. Chiar dacă „husiții” inspiră oroare (text din 1416, Moldova)⁸, catolicii sunt în continuare nemulțumiți, în secolul al XVII-lea, de toleranța acordată „ereticilor”. Doar codurile Caragea și Callimachi, pentru a lăsa deoparte *Pravila* lui Matei Basarab, au o mentalitate propriu-zis tolerantă⁹. Totuși, de o represiune brutală, sângeroasă, de tip „inchiziție” nu se poate vorbi. Și autoritatea de stat, foarte relativă, și cea bisericească și, mai ales, psihologia generală, permisivă și tolerantă, a poporului român făceau imposibil orice regim autoritar și eficient represiv.

Deschidere spre Apus

Merită semnalate, în sfârșit, și unele mici, intermitente, dar fecunde deschideri „occidentale”, în ciuda izolării impuse de intoleranța Imperiului Otoman. Ele sunt totuși mult mai puțin puternice decât în Transilvania. Influența poloneză – catolică, apuseană prin însăși esența sa – a fost activă

în Moldova în tot secolul al XVII-lea, Numele, cel puțin, ale unor clasici antici au fost cunoscute. Ca și unele traduceri (din grecește sau sârbește: *Alexandria* ori *Istoria Troadei*). Sub Vasile Lupu, unii profesori greci de filozofie au ținut lecții la școala de la Trei Ierarhi. Iar aceștia erau informați despre noile curente de gândire din Occident, precum Chiril Lukaris și alții. Cu totul inedită, adevărată „premieră absolută”, este mai ales preocuparea lui Despot-Vodă – un aventurier cu experiență occidentală – de a se face cunoscut în publicistica apuseană sub numele de „Jacques Heraclide, dit le Despote”. Avea chiar și visuri de independență, de libertate „națională” (am spune în termeni moderni „demagogice”): „Dorința mea nu e alta decât să eliberez această țară a mea (*sic*) de tirani”¹⁰. Acest gen de publicitate va fi reluat și, uneori, intensificat abia de fanarioți. Începe în felul acesta să se descopere o realitate politică nouă. Presa occidentală conferă legitimitate, prestigiu și autoritate.

Secolul al XVII-lea.

Libertatea voinței

Deși o cercetare atentă și în adâncime a acestei teme lipsește încă, se poate afirma – sprijiniți pe suficiente indicii – că noțiunea de libertate, respectiv a voinței, a colectivității etc., este într-adevăr prezentă în Moldova, în secolul al XVII-lea (și chiar mai înainte). Este o reacțiune spontană,

normală, firească, lipsită de orice teoretizare. De altfel, la acest stadiu, și imposibilă, și inutilă. Este o simplă continuare a unui reflex și spirit tradițional, bine înrădăcinate. Un Petru Movilă, în 1691, își îndeamnă compatrioții: „Pentru libertatea patriei și a supușilor săi să lupti bărbătește”¹¹. Într-o versiune din 1700, din *Floarea Darurilor* (*Fiori di virtù*), se exprimă, la fel, aceleași idei de „libertate” („ca să fie slobod”)¹².

Noțiunea de „sobozenie” era, de altfel, de uz curent. Inclusiv în sens de „libertate religioasă”, de „lege slobodă” (precum în „toată Fiandra și Englitera”). Miron Costin, care face această mențiune – chiar dacă în sens reprobativ –, poate fi considerat ca primul (să-i spunem) „analist” român al ideii de libertate condiționată și limitată de starea de necesitate. Respectiv de obstacole și „constrângeri”, în sensul lui Spinoza (*Etica*, partea I, VII); „Iară nu sunt vremile supt cârma omului, ci bietul om supt vremi”¹³. Fapt nu lipsit de importanță: ideea necesității se relativizează și se nuanțează, după cum vom vedea, pe parcurs. Ea se apropie progresiv de accepția modernă a noțiunii de „critică”, în toate sensurile cuvântului.

Apariția spiritului critic

Nu este, credem, o exagerare afirmația că apariția spiritului critic reprezintă adevărata originalitate a culturii moldovenești în secolul al XVII-lea. Începuturile „spiritului critic” românesc din această

perioadă datează. O contribuție modestă, discontinuă, ocazională, fără îndoială, dar reală. Ea nu a fost pusă niciodată în adevărata sa lumină. Iar esența sa teoretică, de mari și profunde perspective, cu atât mai puțin.

Evident, nu lipsesc nici în acest caz precursorii. Ceea ce dovedește încă o dată că instinctul gândirii libere este o mare și permanentă realitate. Gândirea medievală a culturilor învecinate o exprimă de altfel cu destulă claritate. *Cronica notarului anonim. Faptele ungarilor* reacționează încă din secolul al XIII-lea împotriva „poveștilor false ale țăranilor” sau „cântării guralive a drumetilor”, ceea ce ar fi „foarte nedemn și rușinos”. Prin urmare, este mult mai bine să se afle „adevărul în mod deosebit din descrierea sigură a scrierilor și din interpretarea clară a faptelor istorice”. Un izvor românesc posterior, despre „legenda descălecării pravoslavnicilor creștini”, are limpede concepția dovezilor convingătoare documentare (element esențial al spiritului critic): „precum adevărat se vede că iaste scris în toate hrisoavele țării”¹⁴. Ideea de „adevăr” verificabil obiectiv constituie un element esențial al procesului „critic”, preocuparea noastră de bază.

Primii cronicari moldoveni au prin reflex – am spune de „bun-simț” și luciditate – aceeași reacție. Ea nu este motivată și cu atât mai puțin teoretizată. În compilația cunoscută sub numele de *cronica lui Gr. Ureche*, se strecoară, în mai multe rânduri, ideea îndoielii, a scepticismului prudent în afirmarea și preluarea unor afirmații istorice. Ele nu au, în esență, nici o importanță, dar atitudinea față de acceptarea sau respingerea lor

are. Simeon Dascălu pare a fi un spirit, dacă nu sceptic, în orice caz elementar prudent. O afirmație (oarecare) „poate fi adevărată”. Dar nu este și sigură. Axinte Uricarul pare să aibă mai multă încredere în izvoarele poloneze: „letopisețul leșesc... poate fi mai adevărat”. Însă, atenție, în astfel de cazuri litigioase este necesar „aicea să socotim” (adică să supunem informațiile folosite unor analize raționale, ceea ce – pentru epoca noastră – este semnificativ). Când vine vorba despre Despot-Vodă, „cronicarii aleg carele au scris”. „Aicea nu se potrivesc la poveste cronicarii leșești.” Intervine deci și principiul selecției critice a izvoarelor, ceea ce constituie, la fel, pentru epoca respectivă, o atitudine inovatoare notabilă. În orice caz, o documentare prudentă și insistentă este recomandabilă în astfel de împrejurări: „cui va trebui să știe mai cu adevărat, acolo să citească și va afla” (este vorba de *cronicarul leșesc*)¹⁵.

Același spirit este infuz în întreaga compilație cronicărească și, în mod sigur, în paragrafele ce pot fi atribuite cu certitudine lui Grigore Ureche. În principiu, el se declară un spirit scrupulos și (nuanță nouă) etic. Își ia precauția „să nu mă aflu la cuvinte deșarte, ci de dreptate”. Mai mult decât atât: el se declară în profund dezacord cu cei ce „au scris, mai mult din basme și din povești ce au auzit unul de la altul”. Un sănătos scepticism (generator a ceea ce azi am numi „auto-cenzură”) îl animă: dacă omul, de multe ori, nu poate să spună „așa pre cale tot pre rând, cele ce vede cu ochii săi și multe smintește... dară lucruri vechi și de demult de s-au răsuflat atâta vreme de ani?”. Intervine, în plus, încă un principiu al

spiritului critic incipient: al comparației izvoarelor, în speță „letopisețul cel moldovenesc” și cel „leșesc”. Doar cel moldovenesc „arată cu adevărat”, în timp ce cronicarii poloni, uneori, se contrazic între ei. Simeon Dascălu scoate în evidență și o astfel de situație.

În această perioadă începe să apară – în cronicile românești și judecățile morale – distanța critică față de abuzurile și chiar erorile domnilor. Un paragraf din același Simeon Dascălu exprimă și această psihologie: *Nacazanie, adică învățătură și certare celor mari și puternici*. Monument mai important decât pare la prima vedere. Începe disocierea – esențială – între „istoriografia” oficială, de curte, și cea liberă, independentă, particulară. Spiritul critic nu poate să apară și să se dezvolte efectiv decât în această ambianță, fie și potențial „liberă”, relaxată. „Adevărul” prinților și cel al oamenilor de rând pot să nu coincidă. Ceea ce nu este însă nici „păcat”, culpă sau lipsă de respect. Ideea este exprimată și cu alt prilej în secolul al XVII-lea (text din 1659)¹⁶.

Încă un aspect nou se cere semnalat și subliniat. În Moldova apare și un început de „etică” a libertății de judecată și a spiritului critic. Acesta alege nu numai între adevăr și eroare, ci, de fapt, între „bine” și „rău”, noțiuni care încep să coincidă. Un exemplu caracteristic este oferit de Miron Costin, cronicarul moldovean cu cea mai puternică personalitate a secolului al XVII-lea. „Predoslovie” la *De neamul moldovenilor* poate fi considerată un adevărat „manifest” al responsabilității morale a judecății istorice, „că scrisoarea ieste un lucru vecinic. Când ocărăsc într-o

zi pre cineva, ieste greu a răbda; dară în veci? Eu voi da seama de ale mele, câte scriu”¹⁷.

Dar nu numai atât. Spiritul critic își asociază, prin Miron Costin, încă două virtuți importante: dreptatea și adevărul. Ne menținem în aceeași sferă etică a exigențelor riguroase, puțin (și chiar deloc de cele mai multe ori) invocate de relatările istorice anterioare. Conștiința responsabilității scrisului începe să devină o realitate: „iară dreptatea socotind nu pociu scrie în alt chip”. Este o condiție esențială a obiectivității istorice. Ea nu are nevoie nici de înflorituri stilistice, deoarece adevărul, care o exprimă, „nu totdeauna are nevoie de vorbire aleasă, el se mulțumește cu cea mai simplă povestire”. Se exprimă în mod direct, „nu caută cuvinte, ci spune ce știe”¹⁸. Intervine o reacțiune spontană, directă a conștiinței sau doar a bunului-simț. Stilul este patriarhal. Principiul de bază rămâne solid, valabil și actual.

Un început de analiză rațională (chiar dacă nu încă în sensul secolului al XVIII-lea) consolidează aceeași reacție critică. Mai întâi, când Miron Costin afirmă că „biruit-au gândul” (deci reflexiv, legitimare rațională), el se revendică de la motivații profunde: „iaste inimii durere” (revolta simțului moral, în primul rând). Dar și reflexia personală interiorizată, introspectivă are rolul său: „a scrie multă vreme la cumpănă a stat cugetul nostru”. Este enunțat principiul îndoielii profunde, alungată (sau consolidată) prin confruntarea necesară și fecundă cu alte opinii. De unde marea importanță a „sfetnicilor” care, „vorovind o treabă, să frământă cu voroava lucrul și unul una, altul alte răspunzând să lămurește

lucrul care este mai spre îndemână”. Întărirea „părerii cu voroava și alte părerii” este deci esențială. În sfârșit, este necesară experiența personală, în primul rând *de visu*: „Iară vederea singură den toate așează într-adevăr gândul nostru, și ce se vede cu ochii nu încapă să fie îndoială în cunoștință”. Miron Costin face apel, în repetate rânduri, la constatările sale personale de mare dregător al statului. Reacție de cronicar empiric prin definiție¹⁹.

Mistificarea, ficțiunea culpabilă, influențată în spirit partizan devine păcatul de moarte al obiectivității critice în termenii definiți mai sus. Este ceea ce Miron Costin exprimă printr-o sentință morală gravă: „nemică nu strică credința așe celora ce scriu letopisețele ca fățăria, când veghe voia unuia și coboară cu hula altuia... iară dreptatea socotind nu pociu scrie în alt chip”²⁰. A scrie „fără fățarie” devine la Miron Costin o adevărată obsesie. A falsifica adevărul, a mistifica, a inventa, a pune ficțiunea înaintea realității faptelor este păcatul de moarte al spiritului critic. De unde respingerea hotărâtă, disprețuitoare, foarte insistentă a „basmelor” și „scorniturilor”, „buiguite scripturi și deșarte”.

Exemplul tipic este oferit de *Alexandria*, executată în repetate rânduri și fără milă. Suntem încă departe, foarte departe, de mentalitatea estetizantă a secolului XX, care se complăce în elogiul ficțiunilor frumoase. Un „pozitivism” oricât de arid („toate acestea sunt basme, sunt povești”) este preferabil unei invenții mincinoase, profund mistificatoare, adesea calomnioase și violent tendențioase. Miron Costin vânează astfel de „povești”

și „basme” și la cronicarii anteriori, mult mai puțin exigenți, ca Simeon Dascălu și Misail Călugăru. Expresiile sale se dovedesc tipice: „nu este de crezut” sau „concluzie greșită”²¹. Suntem la faza când, pe plan european, un Bossuet scria fără nici o inhibiție pe un exemplar din Malebranche (*Recherche de la vérité*) trei cuvinte: *nova*, *pulchra*, *falsa*. N-am ajuns încă (decepție!) la moda metaforelor critice, călinesciene, gen: Creangă – „un bivoli de geniu”, Conachi – un „Petrarca ras în cap” etc. *Nova* ca *nova*. Dar *falsa* cu certitudine. Cât privește *pulchra*, este inutilă orice controversă pe această temă. Se știa încă din Evul Mediu că *de gustibus non disputandum*.

Secolul al XVIII-lea

În linii mari, revin aceleași idei care-și fac apariția încă din perioada începuturilor și a secolului al XVII-lea. Și totuși, în secolul al XVIII-lea moldovenesc, peisajul ideologic începe să se schimbe. Nivelul este mai scăzut în Transilvania în primul rând din cauza absenței lucrărilor teoretice. Cu excepția lui D. Cantemir, ele sunt inexistente. În plus, nu numai că unele idei – cum ar fi libertatea religioasă și cea național-socială – nu au nici pe departe același ecou social, dar, în genere, ideile tind să se personalizeze și, într-un anume sens, chiar să se „occidentalizeze”. Este, fără îndoială, urmarea influenței culturii grecești, tot mai puternică în perioada fanarioșilor. Unii domnitori fanarioți, după cum vom vedea, deosebit de culti și cu

un vădit spirit al relațiilor culturale internaționale, introduc un conținut și chiar un „stil” nou în inițiativele lor culturale. În timp ce, în Transilvania, cultura este tot mai centralizată și birocratizată, în Moldova ea depinde foarte mult de inițiative individuale. Împrejurare demnă de atenție.

Formele libertății

Instructivă, în primul rând, pentru ilustrarea acestui proces este evoluția ideii de libertate, esențială, nativă, devenită tradițională. Ea trece de la formele cele mai simple și elementare la procese intelectuale de o anume complexitate. „Libertatea voinței” este invocată în mod frecvent în împrejurări variate de viață, începând cu o banală donație: „de nimeni siliți și asupriți, ci de a noastră bună voie am orânduit” (1731)²². Un început de intelectualizare este oferit de unele așezăminte didactice, precum cel din 1716, al lui Hrisant arhidiacon: „Școala ca să învețe cine ar vrea fără de plată”. Nuanța „democratică” nu poate să ne scape. Unii elevi „nu au de gând să se facă dascăli” (*spudaios*)²³. Li se recunoaște deci implicit o deplină libertate de spirit. În același sens este concepută și o reformă a lui C. Mavrocordat:

Așișdere au mai făcut școli de învățătură și latinești și arăpești și au dat știre tuturor nașilor în toată țara ca să-și aducă copiii la învățătură la școală, ca să învețe orice limbă le-ar fi voia, pentru ca să se afle oameni învățați și în pământul nostru al Moldovei²⁴.

Se înregistrează și nuanța confesivă, care ascunde o amară decepție. Corespondența lui D. Cantemir cu Petru cel Mare (o scrisoare din septembrie 1721) este o bună dovadă în acest sens: „Am venit în Serviciul Majestății Voastre cu inima deschisă și de bună voie, chemat fiind de manifeste Majestății Voastre pentru folosul general al creștinătății”²⁵. Nu lipsește, în sfârșit, nici spiritul de independență și chiar de nesupunere, care sfidează voința domnului. Miron Costin ar fi replicat într-o împrejurare oarecare: „ori să fie voia Măriei Tale, ori să nu fie, noi nu vom lăsa casele să le ieie tătarii”²⁶. Este un reflex ce se întâlnește ulterior și la alți cronicari, unii naivi, dar cu aceeași conștiință spontană a libertății de exprimare. *Pieirea vornicului Manolachi Bogdan și a spătarului Ioan Cuza* (1778) este prezentată (și, într-un fel, scuzată) astfel: „De această întâmplare/ Arătare voi să fac/ Măcar nu fie pe plac!”²⁷. Libertatea de exprimare începe să-și asume riscuri pe față.

Când revendicarea libertății de expresie se face în numele gustului personal, al libertății de compunere și redactare sau al lecturii libere – pentru a nu mai vorbi de conștiință etică fără pată, care-și permite orice îndrăzneală –, percepem repede subiectivitatea opiniei sau a inițiativei personale. Atitudini mai mult decât legitime. Într-o formă savuros-naivă apare – să-i spunem – chiar și psihologia greu analizabilă a „imperativului categoric”. El se exprimă doar și nu-și motivează deciziile. De altfel, nici nu poate. Într-una dintre *Pildele filozoficești* (1713) se face chiar o astfel de afirmație: cei fără vină „vorbesc

cu îndrăzneală și slobod”²⁸. Un exemplu, am spune „clasic”, al revendicării acestei subiectivități legitime este mai ales al lui I. Neculce despre ale sale *O samă de cuvinte*: „Deci cine va citi și le va crede, bine va fi, iară cine nu le va crede, iară va fi bine; cine precum îi va fi voia, așa va face”.

Libertate de spirit absolut remarcabilă. Dincolo de orice dogmatism și canonizare. O refn-tălmim în diferite împrejurări asociată ideii de lectură și de compunere, de-a lungul întregului veac. Noțiunea lecturii libere „de zăbavă”, posibilă „numai la vremi slobode”, este revendicată în 1786²⁹. Un cronicar de la începutul secolului ca Nicolae Costin își asumase de altfel riscurile adevărului (preluat prin traducerea sa din limba latină a operei lui Antonio de Guevara *Reloj de príncipes*) atunci când dă expresie aceluiasi principiu, în *Ceasornicul domnilor*³⁰. *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754* nu respectă constrângerea cronologiei stricte. Își revendică chiar dreptul narațiunii libere și „de curiozitate”³¹. Principiul libertății începe deci să determine o narațiune istorică mai flexibilă. Ceea ce va ține de epicul literar propriu-zis, atunci când pătrunde progresiv în sfera ficțiunii.

Dezvoltarea spiritului critic

Prin dezvoltarea spiritului critic, a cărui apariție se constată încă în secolul anterior (și chiar mai înainte), conștiința libertății parcurge în Moldova o nouă și importantă etapă. Și față de formele

sale ardelene se observă deosebiri semnificative. Gândirea liberă tinde să se interiorizeze și să se personalizeze. Atunci când spiritul critic face o alegere sau respinge o idee, o informație, o judecată, el devine tot mai mult o problemă de conștiință personală. Procesul intelectual se dovedește tot mai complicat și el evoluează, privit de sus, în trei direcții: specializare, legitimare teoretică și radicalizare progresivă. Parcurgem o fază decisivă a maturizării conștiinței libertății moldovenești și, implicit, a întregii culturi române. Cronologia stabilită de G. Ibrăileanu în *Spiritul critic în cultura românească* (1909) apare mult depășită și anacronică.

Stabilirea adevărului istoric devine preocuparea de bază. Studiul izvoarelor istorice se transformă într-o îndoială metodică și, la nivelul epocii, sistematică. Nimic nu dovedește mai bine acest salt calitativ decât atitudinea față de evenimentele istorice a doi contemporani. Ceea ce la I. Neculce, în *O samă de cuvinte*, era doar o îndoială de bun-simț privitoare la evenimente nu îndeajuns de bine atestate, la D. Cantemir apare preocuparea confruntării și a interpretării istorice orientate de reguli, poate mult spus „canoane”³². Ea este evidentă și deschis afirmată atât în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, cât și în opera scrisă în limba latină, *Istoria creșterii și descreșterii curții otomane* (1714-1716). Se resping „izvoarele tulburi” și se caută „mărturia scriitorilor indigeni”. Moment important al trecerii de la cronica tradițională (în bună parte memorialistică: „povestirea”, „istorisirea” în termenii *Cronicii Ghiculeștilor*) la studiul istoric metodic.

El este preocupat să distingă adevărul de eroare, în căutarea unei certitudini cât mai bine documentate.

Obiectivul esențial al spiritului critic: descoperirea, afirmarea și apărarea adevărului nu constituie totuși, propriu-zis, un aspect specific profund inovator al secolului al XVIII-lea. El era destul de bine cunoscut încă din secolul anterior, cu precursori notabili. Dar intervine o anumită evoluție. Oricât de personalizat a fost spiritul critic, la Miron Costin de pildă, el avea încă o nuanță etică vizibilă, de responsabilitate personală a afirmației și judecății istorice. Predomina, de fapt, spiritul critic nativ, liber, spontan, neteoretizat, reacție elementară de respingere a conștiinței. Documentul suprem era, de fapt, mărturia informatorilor onești: „boierii bătrâni”, „oamenii vechi și bătrâni”, care păstrau memoria nealterată a faptelor, deși „în letopiseți nu sunt scrise”. Lectura critică nu era nici ea complet necunoscută. Dovadă adnotările lui Dosoftei pe cronografe grecești³³. Unele traduceri posterioare subliniau, la fel, disocierea esențială a spiritului critic adevăr/minciună (B. Gracián, *Critil și Andronius*, 1794, cap. 6)³⁴.

Tipică pentru mentalitatea „adevărului” cronicăresc în secolul al XVIII-lea este „Predoslovie” lui I. Neculce la *Letopisețul Țării Moldovei*, unde „precum s-au tâmplat, cu adevăr s-au scris”. Foarte prețuită este și memoria personală a istoriei trăite, „că au fost scrisă în inima sa”. D. Cantemir face un pas important. El invocă nu „numai iubirea de adevăr”, dar și libertatea de critică: „Iubirea de adevăr se opune și mă împiedică a lăuda lucruri pe care dreapta judecată îndeamnă să le critic”³⁵

Scrupulele etice nu sunt totuși suficiente. Este nevoie de „dreaptă judecată”, definiția spiritului critic în concepția secolului al XVIII-lea. D. Cantemir nu are numai noțiunea „voii slobode”, a „voii slobode obicinuite”, inclusiv a „voii cea slobodă a scriitorilor și bogata voroavă a retorilor”, dar și a posibilității și chiar a necesității de a o corecta atunci când face o eroare. Ideea apare încă în *Divanul* (1698, III, 1): „Socoteala dreaptă și întreagă pre greșitoarea poftă să o stăpânească”. Prin spirit critic liber se ajunge la adevăr, care devine pentru istoric o obligație supremă și, în același timp, o obsesie. D. Cantemir se confruntă cu această problemă esențială mai ales când scrie despre istoria românilor, în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ultima sa operă. Aceasta sintetizează, într-un fel, întreaga experiență a vieții sale științifice. El disociază în mod radical între „basmе” și „istoria adevărată”. Iar descrierea stării de spirit a istoricului ideal echivalează cu o adevărată profesiune de credință: „Sufletul odihnă nu poate afla până nu găsește adevărul, carele îl cearcă oricât de departe și oricât de cu trudă i-ar fi a-l nimeri”. Sunt rare, chiar foarte rare în epocă astfel de confesiuni patetice.

În sprijinul spiritului critic sunt invocate, în sfârșit, în secolul al XVIII-lea, două argumente noi, prin care primește o puternică legitimare. Se face apel, în primul rând, la ideea de rațiune, chiar dacă nu în sens cartezian. D. Cantemir vorbește doar de „socotiala minții mele” (*Divanul*, I, 24), a omului rațional, „scotocitoriu”, care poate face totuși și erori. Până acolo încât, în *Metafizica*

(*Sacro-Sancte Scientiae Indepingibilis Imago*), el ține să ne pună în gardă împotriva „întunericului rațiunii”³⁶. Căci, în filozofia epocii, pe care o cultiva D. Cantemir (Van Helmont, Wissovatius), nu rațiunea este facultatea supremă, ci intelectul, în sens de facultate superioară a cugetării discursive. Rațiunea are doar puterea de a demonstra o experiență despre ce se știa deja³⁷. În cultura greacă, dominantă în perioada fanarioților, rațiunea, argument invocat tot mai frecvent, are un sens primordial ontologic-metafizic, de cunoaștere supremă. Tratatul *Despre rațiunea dominantă* (București, 1688), atribuit pe atunci lui Josephus Flavius, în traducerea (foarte laborioasă) a lui N. Milescu, *Pentru singurul fiitoriul gând*, o definește ca „minte cu cugetare dreaptă” și, în același timp, ea „poate porunci tumultului să tacă”. Și mai precis se exprimă cronicarul grec Petru Depasta: „Omenirea este condusă foarte nemerit de cârma îndreptătoare a rațiunii ce rezidă în ea, precum opinează graiul filozofic”. Este facultatea umană naturală supremă, „ordonatoare”, „rațiunea cea sănătoasă, care are dreptul să prescrie ea legi”. Ea comandă deci și „liberului arbitru”³⁸. Se asigură, în același timp, echilibrul interior, opus „sburdărilor neraționale și anormalelor pasiuni”.

În același spirit se recomandă și preocuparea de a descoperi adevărul prin analiză rațională. Bunul-simț, intuiția personală și inspirația divină nu mai sunt suficiente. Despre un început de analiză rațională se poate vorbi, cum am văzut, încă din secolul anterior. Într-un schimb de idei cu C. Mavrocordat, unul dintre numeroșii „învățați greci” care s-au perindat și în Moldova în

această perioadă, M.A. Katsaitis, este cât se poate de explicit. Când ne aflăm în fața unor numeroase opinii, multe dubioase, metoda cea mai indicată este de a le prezenta pe toate, „apoi de a alege pe cea mai probabilă, adică pe acele ale cuvintelor unui contemporan mai credibil, acesta fiind stilul și metoda tuturor istoricilor”³⁹. Astfel de idei despre libertate și spirit critic, bine disciplinat, circulă în ambele Țări Românești, așadar și în Muntenia, după cum vom vedea.

Progresele laicizării

Biserica și Domnia

Câteva aspecte noi și evenimente istorice deosebite demonstrează un progres notabil al ideii laice față de epoca anterioară. Ideea se „personalizează”, devine progresiv mai critică și mai polemică. În plus, mai ales, autoritatea de stat, prin definiție laică, își impune tot mai mult autoritatea față de dogmele și instituțiile Bisericii. De o slăbire generală a sentimentului religios nu se poate totuși vorbi. Credința populară – superstițioasă sau nu – rămâne aceeași. Dar la nivelul cultural, oricât de subțire ar fi această pătură, se produc câteva reacții noi care, prin elementele sale vădit laice, deschid o breșă în mentalitatea religioasă tradițională.

Oricât de izolat și fără audiență ar fi exemplul lui D. Cantemir, el este elocvent mai ales pentru noile mutații spirituale. Încă din operele de tinerețe se constată un început de eliberare de mistică și de dogmele exclusiv creștine. Cercetătorii au descoperit prezența teoriei dublului adevăr și a coexistenței științei sacre și profane, a concilierii posibile dintre teologie și logică, o mică deschidere raționalistă spre libera cercetare. Teologia rămâne dominantă. Se admite însă că Dumnezeu

știe ce se poate ascunde în „libera voință”¹. Într-o perioadă de predominare a cărții religioase, *Divanul* face „figură”, deși chiar este o carte laică. Literelor elene sunt prezentate în dezacord cu creștinismul dogmatizat. Mai mult decât atât: se admite și existența unor valori culturale necreștine: Seneca, „măcar că păgân era”, al-Saadi, „persian... măcar că păgân era”², merită a fi amintiți. Lărgirea orizontului este evidentă.

Și mai semnificativă este intensificarea spiritului critic în sfera credințelor și ideilor religioase. Despre invadarea sa în probleme istorice controversate am amintit. Îi mai putem menționa și pe Miron Costin, care polemizează cu „ocările și basnele lui Misail Călugăru și ale lui Simeon Dascălu”³, și chiar pe D. Cantemir însuși. El folosește un limbaj plastic despre aceiași interpolatori ai lui Gr. Ureche: „puturoasă basnă”. Despre o „minciună cu coarne” vorbește și în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*. La fel, despre o „minune sârbească (ce) se povestește”, în legătură cu care rămâne sceptic. Dintr-o „Scară a numelor și cuvintelor străine tâlcuitoare” din *Divanul* aflăm că „Salamandra”, de pildă, este „un fel de jiganie pentru care băsnuesc poeticii că locuiește în foc”⁴. Ceea ce, bineînțeles, D. Cantemir nu crede.

Scepticismul este însă mai general și el revine în diferite texte și contexte de-a lungul întregului secol al XVIII-lea. Basmele băbești sunt combătute de D. Cantemir în diferite texte. Dar nu numai de el. Reacția critică parcurge, s ar spune, o scară gradată: de la bunul-simț sceptic despre „icoane făcătoare de minuni”⁵, la raționalismul radical: „mituri ridicole plăsmuiri ale omului”,

din unele cursuri academice grecești⁶, până la anatemă religioasă, precum într-un *Sinopsis* (1757): „credința în visuri, farmece și vrăji este lucru diavolesc”⁷. Un aspect care se înscrie în aceeași ordine de idei este și pătrunderea tot mai evidentă a elementelor laice în cursurile de inspirație religioasă⁸.

Apare, în sfârșit, și termenul specific vocabularului „Luminilor”: *superstiția*. El fusese anterior folosit sporadic de Eraclide Despotul în legătură cu credulitatea preoților, care cultivă „ceremonii deșarte”⁹. Dar în *Descrierea Moldovei*, mai exact în capitolul „Despre religia Moldovenilor”, D. Cantemir deplânge „poporul de jos... pe care o învățătură mai aleasă nu i-o luminat încă”. În *Metafizica* (cap. XVII) se face deosebirea între superstiție și adevărata religie¹⁰. Noțiunea apăruse, intermitent și ulterior mai ales, în texte foarte deosebite (cronici: *Cronica Ghiculeștilor*, traduceri etc.). Este un indiciu că ea intrase, într-un fel, în vocabularul curent.

Evenimentul esențial, pe drumul afirmării ideii laice, este însă altul: în secolul al XVIII-lea se observă foarte bine, în Moldova, separarea puterii lumești, domnești, de Biserică. Se trece de la recunoașterea intermitentă a unei stări de fapt la oficializarea sa, de drept, printr-o hotărâre explicită (în cazul introducerii cenzurii domnești). Fără îndoială, acțiunea practică a domniei i-a obligat pe unii domni să facă și anterior o astfel de delimitare. Vasile Lupu, într-o hotărâre din 1640, rezervă jurisdicția crimei exclusiv domniei: „cel ce va face moarte, va avea treabă Domnia, iar la alte vine și greșeli, să nu aibă nici o treabă cu dâșii numai Vlădica”¹¹. Și Antim Ivireanul,

față bisericească de mare prestigiu, recunoaște o astfel de delimitare de competențe: „...Cununa cea împărătească are despărțea de mitra cea arhierască”. Dar ierarhia tradițională nu este nici negată, nici – cu atât mai mult – inversată. Ambele „puteri” sunt considerate egale ca importanță¹². Precizarea este doar ocazională și nu se bucură încă de o investire „oficială”.

Cu totul altul este spiritul care inspiră un hrisov din 25 decembrie 1747 (reluat în 1765) al lui Gr. Ghica, domnul Moldovei. El exprimă limpede conținutul net deosebit al celor două activități didactice de bază, ambele utile țării. Sunt: „preoți iscusiți și dascăli învățați de la care curge mult folos atât bisericesc, cât și politicesc”¹³. Ultima noțiune, nouă, asimilează guvernarea civilă „politiceii”. Și ea se aplică și altor activități civile și administrative, care nu mai sunt supuse autorității bisericești. În 1785, de pildă, se vorbește, tot în Moldova, de o „tipografie politicească”, adică laică, înființată de Mihail Strilbițchi¹⁴. Spre sfârșitul veacului, distincția devine tot mai frecventă: „bisericesc și politicesc”, „parte politicească”¹⁵, adică autoritate civilă, laică, administrativă. Dar partea cea mai semnificativă a hrisovului lui Gr. Ghica, din 1765, se referă la interdicția discriminării religioase în materie de studii: „Să n-aibă deosebire preotul și mai în scurt partea bisericească de cea mirenească”. Învățăământul tinde să se uniformizeze, cel puțin în principiu. Este un punct important al doctrinei domnilor fanarioți în domeniul culturii. Pentru C. Mavrocordat, de pildă, nu există nici o deosebire esențială, și mai ales calitativă, între „științele omenești și dumnezeiești”¹⁶. O anticipare totuși la Nicolae

Costin, în *Ceasornicul domnilor*, despre „cititorul cărților, cum dumnezeiești, așa lumești”¹⁷. Și într-o traducere din Herodot, tot din secolul al XVII-lea, se face aceeași distincție¹⁸: „are o astfel de strălucire a dreptului divin și uman”. Este un indiciu că mitropolitul Kievului, Petru Movilă, recunoaște și el (1628) că patriarhul de la Constantinopol stă în fruntea celorlalte Scaune Apostolice, întrucât cele două noțiuni erau, de pe acum, bine delimitate.

Bariera – anterior greu de trecut – este deci, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, depășită. Iar față de primele adieri laice din gândirea lui D. Cantemir, evocate mai sus – care rămân deocamdată un exemplu izolat –, se face un pas înainte.

Progresele modernizării

Pentru a înțelege, în mod cât mai exact, semnificația noilor idei care pătrund în Moldova (situație, de altfel, emblematică pentru întreaga cultură a Țărilor Românești în epocă), ele trebuie permanent raportate la mentalitatea dominantă: arhaică, patriarhală, expresie tipică a unui spirit profund conservator și primitiv. El este constituit din dogme și cutume sacralizate prin vechi prejudecăți, uzanță și tradiție. Din care cauză orice intervenție a libertății de gândire și a spiritului critic, cu oricât de mică audiență, pare o adevărată profanare, dacă nu chiar „blasfemie”. În acest sens se poate într-adevăr vorbi de o „laicizare” progresivă. Întregul sistem de dogme și „obiceiuri ale pământului”,

care formează esența spiritului medieval, începe să fie dislocat. Chiar dacă influența ideilor occidentale – ce pătrund la noi, după 1750, prin profesorii greci educați în universități apusene¹⁹ – este încă foarte redusă. Dar dogmele religioase, privind în perspectivă istorică, încep treptat să piardă nu numai monopolul „adevărului”, ci și al difuzării, printr-o expresie tot mai liberă a unor idei diferite, dacă nu ostile. Se poate, în general, afirma că progresul intelectual, cât a fost, depășește în adâncime spiritul hrisoavelor și al divanurilor domnești și bisericești. Fenomen de recepție socială pe deplin explicabil.

Este elocventă în acest sens – pentru a da un exemplu – alternativa, apoi disputa, declarată și mai ales tacită între ideea de intoleranță, care stă, de fapt, la baza ideologiei „oficiale”, și cea de toleranță. Din punct de vedere canonic-ortodox, marii adversari rămân aceiași: papalitatea, apoi, în general, ereziile și cultul mozaic. „Eresia” era definită încă la D. Cantemir drept „stricarea legii, cel ce deschide învățătură mincinoasă”²⁰. Un text din 1774 combate „stăpânirea Papei” și explica „pentru ce ovreii sunt subț dușmanii noștri”²¹. Cercetări recente scot în evidență că și unii domni fanarioți luau măsuri antisemite, de pildă, interziceri comerciale (C. Mavrocordat, 1743), sau rasiste – căsătoriile cu țigani (Al. Mavrocordat, 1785)²². Ele corespundeau, fără îndoială, mentalității populare ostile, dominantă.

De o concepție explicită a toleranței – ca expresie a libertății religioase – nu se poate deci vorbi până în secolul al XVIII-lea. În Transilvania, principiul toleranței era mult mai puternic. Dar există indicii că ea intrase în mod tacit în practica domniei,

cel puțin cu un secol înainte. În *Poema polonă* a lui Miron Costin, dregătoriile laice erau, în mod firesc, puse pe picior de egalitate cu înalta ierarhie bisericească. Indicii că o astfel de tradiție se consolidase pe deplin. Vasile Lupu deplânge disputele confesionale între creștini: „Este rușine să se vadă că se ceartă”. Mai ales „acea care după chemarea lor trebuie să aducă pacea”²³. Alături de episcopii ortodocși, de Roman, Rădăuți și Huși, era recunoscut și episcopul de Bacău, catolic, sub titlul: „al bisericilor catolice din țara Moldovei”²⁴. Față de eretici, marginali, excluși, discriminați (țigani, luterani, armeni, evrei), politica este oscilantă și foarte personalizată. Multe hotărâri ale domniei sunt intolerante. La fel legiurile din secolul al XVII-lea (*Pravila mică*, 1640; *Pravila* lui Vasile Lupu, 1646; *Pravila legii*, Târgoviște, 1662). Dar în practica domniei excepțiile sunt numeroase, privilegiile frecvente, folosirea medicilor evrei și a translatorilor armeni deloc neobișnuită, încât se poate vorbi, efectiv, dacă nu de o toleranță de drept, cel puțin de una de fapt²⁵.

O situație istorică ambiguă, involuntar „duplicitară”, care îndeamnă la o anume reflexie. Suntem la originea primelor „forme fără fond” ale culturii și civilizației române? Un *hatirşerif* al sultanului din 1771, repetat în 1787 și 1803, abroga în orice caz interdicții discriminatorii antievrești²⁶. În aceeași perioadă (1767), „libertatea religioasă” era agitată printre greci de agenții ruși, antiotomani²⁷. Reîntâlnim, de fapt, aceeași situație ambiguă: o idee religioasă transformată, de data aceasta, în instrument de propagandă politică. Războaiele antiturcești, începute de Petru cel Mare, sunt însoțite de o adevărată ofensivă de traduceri din

rusește²⁸. Și, fără îndoială, aceleași influențe panslave i se datorează și faptul că alfabetul latin, a cărui tradiție este invocată de D. Cantemir, nu se poate impune în fața alfabetului chirilic, oficial, sacralizat și de Biserică. Se știa, în secolul al XVIII-lea, că el a fost introdus deja în Moldova de Alexandru cel Bun²⁹. În *Descriptio Moldaviae* (1716), D. Cantemir are o altă teorie: inițiatorul este mitropolitul Teoctist, de origine bulgară, pentru a-i rupe pe români de latini, slavismul fiind cauza „adâncului iremediabil al barbariei” culturale în care zăcea Moldova. Oricât de modestă și discretă ar fi, este totuși prima opoziție ideologică declarată împotriva unei influențe străine. Ea a devenit dominantă, prin prestigiul și privilegiile Bisericii ortodoxe, sub patronaj slav, care o și impune. Moscova și Patriarhia sa se considerau, se știe, a patra Romă. Prestigiul acestor centre spirituale era, pe atunci, considerabil.

Aceeași ambiguitate și în cazul frecventelor critici aduse clerului, călugărilor, nivelului lor cultural și moral. O astfel de critică se întâlnește și anterior, chiar dacă intermitent, la unii cronicari. Dar este greu de spus dacă în secolul al XVIII-lea pătrunde și la noi anticlericalismul în termenii occidentali specifici acestui secol. Că există o nemulțumire, evidentă deja la Antim Ivireanul, nu se poate nega. Dar în astfel de cazuri intervine, în primul rând, spiritul critic și libertatea de gândire personală încă neideologizată. Pentru a nu mai vorbi de exigențele teologice specifice. La unii observatori străini, precum d'Hauterive, se observă o critică tăioasă a clerului, având ca fundal exigențele ideologiei apusene. Interesant este că „ignoranta”, pentru a reține doar o singură obiecție,

este pusă în legătură și cu dificultatea învățării alfabetului chirilic³⁰. Ceea ce este sigur, opinia e global și radical proastă (*Du clergé*, cap. III).

Faptul că unii domnitori fanarioți, ca Gr. Ghica, se lansează, cu întreaga lor autoritate, într-o critică severă a stării clerului din Moldova (1764)³¹ poate fi pus încă de pe atunci în legătură cu unele adieri ale gândirii laice iluministe, anti-clericale. Nu însă – credem – și cărțile de blestem, stereotipe, de după 1752, „pentru neprimirea străinilor la tronurile Mitropoliei și Episcopiei Moldovei”³². Formulele -tip, clișeele par să aibă mai curând o inspirație „naționalistă”. O încercare de rezistență a clerului local, opusă invaziei clerului grecesc din suita domnilor fanarioți. În schimb, o *Învățătură cu cercare*, a logofătului Răducanu (copie din 1780-1783), nu este lipsită de unele accente „voltairiene”³³. Satira unui călugăr nu mai are tonul moralizator, cronicăresc. Mai mult decât obiectul criticilor propriu-zise, pierderea de prestigiu a monahismului este evidentă. Un spirit critic nou începe să se afirme în această direcție și un alt stil satiric îl exprimă.

Dacă privim fără prejudecăți, observăm că primul curent de idei „liberal-occidentale” în secolul al XVIII-lea, în Moldova, este de inspirație franc-masonică. El se suprapune și dă, în unele împrejurări, o formă organizată curentului antifanariot, naționalist în esență, care urmărea restaurarea domniilor pământene. Agenții săi sunt străini, profesori, preceptori, secretari domnești și chiar unii domnitori fanarioți, precum C. Mavrocordat³⁴. În Țările Românești, masonii sunt semnați încă din 1743, iar prima lojă masonică a fost înființată la Iași în 1772³⁵. Primele medalii francmasonice,

care vorbesc de o „loggia militară”, deschid și ipoteza unei influențe rusești. Cu atât mai mult cu cât a existat și o ocupație militară. Ne aflăm de altfel în plin război ruso-turc (1768-1774). Prezența unor francezi în Moldova, Le Doux, baron de Saint-Croix (în mod sigur), Jean-Louis Carra, (mai mult decât probabil) exercită aceeași influență, lăsând urme politice și ideologice și după încetarea războiului.

Trecând peste unele detalii (mișcări violente în 1775, 1787), atrage atenția, în primul rând, complotul lui Manolache Bogdan și Ioniță Cuza din 1778, împotriva domnitorului C. Moruzi. Complotiștii sunt decapitați, partizanii lor închiși și exilați³⁶. Jean-Louis Carra are opinii foarte bune despre Manolache Bogdan, ceea ce poate da, de asemenea, o indicație³⁷. Dar, din punctul nostru de vedere, urmarea cea mai importantă este de ordin propagandistic și ideologic. La cererea și cu sprijinul lui Iordache Darie Dărmănescu, participant la mișcarea lui Manolache Bogdan, Gherasim Clipa, viitorul episcop de Roman, traduce o lucrare greu de imaginat doar cu un deceniu în urmă.

Este primul text de propagandă ideologică masonică (aparent indirectă) în țările noastre: *Taina Francmasonilor* (1787), rămas în manuscris prin forța împrejurărilor ([Gabriel-Louis Calabre] Pérau, *Le secret des francs-maçons*, ed. nouă, 1744; prima ediție: *L'ordre des francs-maçons trahi et leur secret révélé*). Traducerea este de altfel închinată lui Iordache Darie Dărmănescu. Notabil este textul dedicat, vizibil precaut – lucru ușor de înțeles dacă reținem că patriarhul ortodox de la Constantinopol

condamna francmasoneria în 1778-1783 (se înregistrează și unele expulzări de francmasoni din ambele Țări Românești):

Cu toate că materia ei iaste întru pre rău prepus al obștei și poate a-mi pricinui multă defăimare, însă cunoscând că ea iaste prea departe de adevăr, am tălmăcit-o ca toți ce vor ceti să cunoască greșita socoteală ce au această tagmă³⁸.

Nu avem indicii despre circulația manuscrisului. Însă și simpla sa existență, cel puțin în două-trei cazuri (cum pare foarte probabil), este semnificativă. Judecând după titlul primei ediții a abatelui Pérau (citată greșit în bibliografia istorică românească sub numele de Prau), este vorba de o lucrare polemică, antimasonică. Dar simplul fapt de a expune tezele combătute dezbaterii publice constituie – prin el însuși – cel puțin un început de inițiere indirectă în concepția masonică. Spiritul său umanist, egalitarist, individualist, antidogmatic etc. este tot ce poate fi mai străin și mai ostil mentalității oficiale și curente a epocii. Este punctul maxim atins de influența ideologiei europene iluministe liberale, în formă sintetică, organizată. Și nu e chiar o întâmplare că acest eveniment se produce în Moldova spre sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Presă și cărți apusene

Spre deosebire de Transilvania, rapiditatea, mulțimea și libertatea informațiilor, îndeosebi externe, erau în Moldova mai mari. Pătrunderea ideilor noi era în felul acesta – și ea – direct sau indirect

stimulată. Trei factori favorizau o astfel de deschidere, de lărgire a orizontului, a curentului liber de informații și idei. Mai întâi, lipsa cenzurii. Nu existau restricții oficiale, chiar dacă publicațiile occidentale ajungeau doar la consulate și la un număr de sudiți. În același timp, importul de noutăți tipărite era organizat și încurajat de spiritul cosmopolit și relaționist al domnilor fanarioți. În sfârșit, aceștia erau folosiți de Poartă ca agenți informatori despre „afacerile Europei”, despre „toate noutățile timpului”³⁹. C. Mavrocordat este un exemplu tipic de mare cititor de ziare și cărți occidentale, inclusiv „ca să dobândească nume lăudat la Poartă”⁴⁰. Nu este foarte sigur că I. Neculce (și alți cronicari) înțelegeau în mod exact spiritul acestor lecturi, încă neobișnuite și, în tot cazul, nerăspândite la noi. Dar este un fapt că informațiile istorice, dobândite prin presa occidentală, începușeră să intre în conștiința cronicarilor cel puțin cu o generație, două înainte. Axinte Uricarul, de pildă, folosea „gazeturi”, „niște avisii ce scriau” și ca izvor istoric. Viața lui Petru cel Mare era documentată în presa de limbă greacă, publicată în Franța și Olanda⁴¹. Fenomen tipic secolului al XVIII-lea: circulația, abundența și intensificarea difuzării presei începe să pătrundă și în această zonă de periferie a „Europei luminate”. Audiența nu este încă mare, dar ea acționează în profunzime și cu efecte de durată.

Pătrunderea tot mai intensă a publicațiilor străine constituie pentru observatorii epocii (și în special pentru cronicari) o experiență nouă. Ei încep să noteze, la început în spirit anecdotic, apoi din curiozitate profesională tot mai evidentă, diversificarea metodelor de informare și urmările

lor. I. Neculce reține că lui C. Mavrocordat „îi era dragă învățătura, corăspundeții din toată țările străine să aibă, prè silitor spre vești, ca să știi ce să faci printr-alte țări”⁴². În acest scop, el întretine o „corespondență deasă de scrisori” și face cheltuieli notabile pentru „gazeturi”⁴³. Abonamentul la publicațiile străine, în speță franțuzești, ale lui Desfontaines, este o inovație. Un corespondent francez îi comunică: „*Vous aviez donné ordre de les rechercher et de vous les envoyer, et chaque semaine vous faisiez trouver des pays immenses à une feuille périodique*”⁴⁴.

Nu este o excepție. Domnitorii fanarioți erau mari cititori de presă occidentală, procurată prin Sibiu, Brașov, prin alte orașe. Deosebit de bine informați au fost Grigore al III-lea și al IV-lea Ghica. Înalți prelați ca mitropolitul Leon Gheuca aveau aceleași preocupări. Ca și boierii, deosebit de curioși de noutăți „europene”. Din corespondența lui C. Mavrocordat (1740), aflăm că el se informa din „gazetele din Olanda, Cologne, Leipzig, Viena și Montana”⁴⁵. Câteva titluri de mai largă circulație merită amintite. Ele dovedesc subita largire a orizontului informativ și politic extins la scară europeană: *La Gazette de Vienne*, *Le Journal Encyclopédique*, *Le Journal de Frankfort*, *Notizie del Mondo*, *Le Spectateur du Nord*, *Le Journal Littéraire*, *Le Mercure de France*, *Il Redattore italiano*, *Die vereignete Post und ofener Zeitung*. *Courrier de Londres* trebuie de asemenea menționat⁴⁶.

Suntem departe, chiar foarte departe de vechea informație, în stil tradițional, a cronografelor grecești, a letopisețelor interne și străine, îndeosebi poloneze (în cazul Moldovei). Schimbarea

mentalității este mare și, privită azi – de la distanță –, mai mult decât surprinzătoare. A te abona (din țară) la presa străină era, pe atunci, un fenomen nou. Și mai inedită era descoperirea – în premieră absolută – a valorii propagandistice a publicității prin presa occidentală, în general, a „transmiterii de cunoștințe utile” prin intermediul presei⁴⁷. Un inovator și un pionier absolut în materie este același C. Mavrocordat. El publică în *Mercure de France* (iulie 1742) – foarte probabil prin legăturile sale masonice – *Constituția* sa (din 7 februarie 1740) „*portant suppression de plusieurs impositions onéreuses*” ale iobagilor munteni (dar și moldoveni, prin transferarea sa repetată pe tronul Moldovei)⁴⁸. A-ți face publicitate politică prin presa străină reprezintă o inovație radicală. Doar domnitorii aventurieri, efemerii, veniți din Apus (de tipul Iacob Eraclide Despotul) au mai avut noțiunea „presei occidentale”.

Aceeași concepție despre propaganda politică prin presă o aveau și rușii. Influența străină se diversifică. În timpul războiului ruso-turc, feldmareșalul G.A. Potemkin, comandantul trupelor rusești, editează la Iași primul ziar tipărit în Moldova, *Courrier de Moldavie*, din care s-au găsit până acum cinci numere. Prospectul este datat 18 februarie, ultimul (nr. 5) – 1 aprilie 1790. Informațiile nu erau numai militare, ci și politice: despre Revoluția Franceză, despre Napoleon, ceea ce dovedește o remarcabilă suplețe. Apar chiar și știri de inspirație „revoluționară” franceză: „negrii vor în mod absolut să fie liberi”⁴⁹. Metoda este amplificată prin zeci de proclamații în limba română. Trebuie recunoscut, în tot cazul – cu plăcere sau nu –, că rușii introduc

în Țările Românești ideea de propagandă politică, inclusiv tipărită. Acțiunea se intensifică în secolul al XIX-lea, determinată și de un impuls expansionist natural, disimulat și ancestral. S-ar zice că ideea propagandei plutea, empiric, în aer. Unele preocupări de publicitate politică pot fi semnalate, fie și sporadic, în *Cronica Ghiculeștilor*, precum și într-o cronică ritmată din 1769. Exprimarea este naivă, dar ideea poate fi reținută: „Cu un vers foarte mângâios/ Faci oștirii mult folos”⁵⁰. Observația pur practică pare să anticipe ideea de „propagandă” și, poate, *verbi gratia*, de „educație politică” a trupei.

Epoca fanarioților este, în același timp, și mare importatoare de carte străină, occidentală, în special franceză. Mulți fanarioți, foști dragomani, știau bine franțuzește. În secolul al XVIII-lea, la Constantinopol, franceza era limba diplomației. Cunoașterea limbii franceze se intensifică prin contribuția secretarilor domnești, a profesorilor, emigranților, turiștilor mai mult sau mai puțin aventurieri. Ienăchiță Văcărescu scrie despre fiii lui Al. Ipsilanti (care voiau să fugă la Viena) că „aveau ei dascăli europeni de limbă franțuzească”, „oameni vrednici de laudă”. În această admirație intra și un bun complex de inferioritate, care marchează în mod vizibil începuturile ideii liberale românești. Cartea franceză era căutată cu aviditate pentru a umple cât mai mult din acest decalaj.

Familia Mavrocordat – și în special Nicolae Constantin Mavrocordat⁵¹ – se dovedește deosebit de activă. Instinctul de colecționar, pasiunea bibliofilă, curiozitatea noilor apariții, toate duc la formarea unor importante biblioteci, ce includ și

manuscrise grecești, ediții de clasici latini și greci, la care se adaugă noutățile epocii. Cărțile erau procurate prin legăturile diplomatice de la Constantinopol („une caisse de livres qui est venue” pentru C. Mavrocordat, după cum îl informează Des Ailleurs, ambasadorul francez) sau prin emisari trimiși în Occident în acest scop. Metoda era folosită și de Gr. Ghica, doritor de cărți din Germania, Franța, Italia⁵². Suntem în perioada constituirii primelor, mai mult sau mai puțin, biblioteci particulare românești⁵³, cu soartă adesea aventuroasă. Cea a lui C. Mavrocordat, cea mai reprezentativă, trece prin mai multe accidente. Copleșit de datorii, proprietarul ar vrea s-o vândă în Franța, în special manuscrisele sale grecești. Dar francezii – cumpărători dificili și foarte strânși la pungă – nu vor să cumpere în bloc biblioteca, pentru a evita dubletele. Cer liste prealabile pentru a opera o selecție. Până la urmă, C. Mavrocordat decade economic. Este chiar închis la Edi Kulé pentru datorii, iar viitorul bibliotecii Mavrocordăților⁵⁴ devine mai mult decât incert. Dar un pas considerabil a fost făcut. Secolul al XVIII-lea descoperă și introduce în Țările Românești o pasiune nouă: colecționarea de cărți străine. Operația, de esență pur laică, unește curiozitatea intelectuală, bibliografică și gratuitatea. Stadiul bibliotecilor religioase, mănăstirești, este mult depășit.

Dar cartea străină este investită și cu alte noi funcții. Inovațiile sunt deosebit de importante. Se descoperă și se cultivă valoarea propagandistică a publicității. Ea are două aspecte: popularizarea într-o limbă străină a unei dedicații pe o ediție importantă conferă un considerabil prestigiu intelectual. El îl dublează pe cel politic. Este

cazul tipic al abatelui francez Desfontaines, care dedică traducerea *Les Œuvres de Virgile, traduites en français, avec des remarques*, în trei volume (1743), lui C. Mavrocordat. Cu acest prilej se evidențiază și eficiența expresiei francofone. Căci „*la langue Française, regardée comme une langue savante, est préférée à toutes les langues modernes et cultivée par les Nobles*”⁵⁵. Contribuția la răspândirea ideilor critico-liberale este și mai importantă. De fapt, prin lectura iluminiștilor francezi, începe să se formeze o nouă conștiință, tot mai străină și ostilă vechilor tradiții, principii și instituții. În felul acesta, se răspândește o mentalitate nouă, proprie spiritului critic, independenței și libertății de spirit, tendinței de reformă, ostilă stărilor de lucruri existente. Un alt obiectiv, inclusiv intelectual, este avut de asemenea în vedere: în esență și în final, abolirea regimului fanariot.

Autorii iluminiști care pătrund în Moldova și încep să fie citați, citați, traduși și parafrizați prin adaptări locale sunt în primul rând: Fénelon (cu ale sale *Aventures de Télémaque*), Voltaire și Montesquieu. Cele mai multe detalii despre Moldova acelei epoci pot fi găsite în *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, publicată în 1777, de Jean-Louis Carra, secretar domnesc și preceptor al copiilor lui Gr. Ghica (1775-1780). Mărturia sa merită atenție, ca și contextul istoric și social:

Operele dlui Voltaire se găsesc în mâinile câtorva tineri boieri și gustul pentru autori francezi ar putea fi obiectul unui import în aceste țări, dacă Patriarhul de la Constantinopol n-ar fi amenințat cu mânia cerului pe toți cei ce citesc cărți catolice romane și mai ales ale dlui Voltaire⁵⁶.

Referințe despre unele opere de Voltaire și chiar traduceri de poezii (M. Millo) sunt însă mai numeroase. În ceea ce-l privește pe Montesquieu („adâncul Monteschiu”), el este citat, între altele, într-un proiect de reformă din 1792, conceput sub domnia lui Al. Moruzi⁵⁷. Deocamdată, cel puțin, el este referința esențială în materie de reformă politică și socială.

Sistemul de referințe al epocii suferă o modernizare radicală. Viziunea unei alte ordini și ierarhii sociale se întrezărea în mod limpede și în *Les aventures de Télémaque*. Un suflu nou se simte la toți acești autori spre sfârșitul secolului, în ambele Țări Românești. O perioadă în care se poate vorbi, pe drept cuvânt, de sfârșitul Evului Mediu întârziat și de începutul modernizării românești. Ea s-a produs întâi în conștiințe și mult mai încet și dificil în moravuri, instituții, în viața socială și politică în general. Ceea ce unii au numit „accelerarea istoriei” în această perioadă s-a produs.

Noi idei revoluționare

Noțiunea de „revoluție” are, după 1789-1790 (observația este valabilă, în esență, și pentru Muntenia), două sensuri principale. Ele se suprapun, se condiționează reciproc, dar nu se confundă.

Cel dintâi, de ordinul „noutății absolute” (există „unii ce iubesc lucrurile noi”, observă și *Cronica Ghiculeștilor*⁵⁸), este politic. Știri despre evenimintele Revoluției Franceze pătrund repede în Moldova, pe canalele obișnuite: călători străini, rapoarte consulare, ziare, zvon public mai ales.

Ele trezesc curiozitatea, tot mai intensă, unele speranțe. Dar și neliniște, atât în cercurile conducătoare, cât și în rândurile boierimii de rang inferior. Trebuie bine precizat că astfel de idei circulau, în primul rând, într-o zonă restrânsă, cultivată, influentă totuși. Unele rapoarte consulare franceze, deși uneori pot fi suspectate de un optimism „revoluționar” exagerat, sunt edificatoare pentru această nouă stare de spirit. Astfel, un raport francez din Iași, din 1796, al consulului Cado de Lille menționează existența unor boieri „foarte convinși (*tout à fait*) în favoarea revoluției noastre”; de altfel, mulți erau partizanii ei, dar nu îndrăzneau să se pronunțe încă deschis. Mai mult, urau „succes armatelor noastre și doreau o revoluție în țara lor”⁵⁹. Un alt raport, din 1797, tot din Iași, al consulului Louis-Joseph Parant, este și mai edificator:

Trebuie remarcat că Revoluția Franceză pentru restrânsa categorie de boieri care știu să raționeze nu este fără farmec; le place să le vorbești despre ea; ei nu se opresc s-o aprobe în parte, să-i admire cel puțin progresele și, cu timpul, tinerimea, care va continua studiile începute – nu trebuie să ne îndoim că *principiile franceze* [s.n.] vor exercita în cele din urmă, aici ca și în altă parte, plăcuta și binefăcătoarea lor influență⁶⁰.

Optimismul acestor consuli foarte tineri și al și mai tinerei Republici Franceze nu este lipsit de candoare și mai ales de zel propagandistic. Dar existența unei noi stări de spirit este incontestabilă.

Din punctul de vedere al istoriei ideilor, este notabil, mai ales, un al doilea factor și mai important de ferment și incitare „revoluționară”: textele

ideologice, care încep să pătrundă în original sau în traducere. Cap de serie pare să fie *Cuvântul de deșteptare ce au spus cetățeanul Carnot, fruntașul franțuzesc, pe Câmpul Martelui în ziua de 14 iulie al 4-lea an al Republicii*, respectiv 1796⁶¹. Celebrul *Les Droits de l'homme et du citoyen* este, după toate indiciile, tradus înainte de 1798, în grecește, de Rhigas Velestinlis, în 1797. Un proiect al său de Constituție (după cea franceză din 24 iulie 1793, anul II al Republicii), datând din acel an, include și acest text⁶². Versiunile grecești sunt foarte accesibile și cititorilor români ce au primit o astfel de educație. „Apelul adresat popoarelor” (1791) va fi tradus în românește în 1800⁶³.

În felul acesta începe să pătrundă un nou și radical limbaj ideologic. Deocamdată, el sună abstract și pentru mulți insolit. Însă conținutul său de idei este destinat unei mari cariere, atât ca izvor de inspirație, cât și printr-o circulație tot mai intensă. Este însă greu de făcut inventarul complet al tuturor izvoarelor revoluționare, accesibile, direct sau indirect, în epocă. Dacă Voltaire este cultivat mai mult ca istoric, oamenii politici și oratorii Revoluției Franceze, cunoscuți la noi, sunt mai numeroși decât Carnot, amintit mai sus. Despre un Alexandru Kalfoglu, ideolog revoluționar de expresie greacă, se afirmă că el cunoștea autorii francezi „*depuis Voltaire jusqu'à Mirabeau lui-même*”⁶⁴. Și cazul său, fără îndoială, nu este unic. Emblematic, oricum.

Nimic nu dovedește mai bine radicalizarea vocabularului ideologic precum soarta însăși a ideii de libertate. Ea parcurge toate etapele – într-un timp destul de scurt –, de la accepția tradițională, cronicărească, a libertății voinței, nemotivată, pur

personală – mai ales domnească –, la accepția ideologico-politică, expresie a unui program cel puțin reformist. I. Neculce pare cel mai preocupat de ideea de libertate. Întâlnim la el accepția feudală, medievală a „cărților de slobozenie” sau a voinței boierilor la numirea domnilor. Mai știa că în Polonia „nu este un norod unde nu sunt oameni slobozi să meargă unde le dă voia”. Dar dominantă rămâne hotărârea domnească, arbitrară, în sens bun sau rău, precum la N. Mavrocordat. El a dat unor protejați unguri „cărți de volnicie și lor și oamenilor lor, să fie slobozi de toate supărările”⁶⁵. Ideea de normă (libertate permanentă, general acceptată) era încă total necunoscută cronicarilor noștri. Pentru observatorii străini, regimul este încă specific „despotismului”⁶⁶.

Suntem însă la mare distanță de o informație strecurată deocamdată prudent de episcopul Amfilohie Hotiniul. Într-o traducere moldovenească, *De obște gheografia* (Iași, 1795) – de fapt, o adaptare prin intermediul unei ediții italiene a lucrării de popularizare *Géographie universelle* de Claude Buffier (1715) –, face, sub forma unei interpolări, o afirmație de-a dreptul senzațională: „Se spune că acum doi ani, întreaga națiune franceză s-a răsculat, cerând să fie liberă, nepermițându-i regelui să guverneze”. Dar „nu știe [încă] adevărul”⁶⁷. Revoluționarii greci, cel puțin la fel de bine informați, erau mai îndrăzneți. Rhigas Velestinlis traduce (1792) „Marseieza” și „Apelul adresat popoarelor”. Există un proiect de Constituție („Constituția franceză în Moldova”, 1794) de aceeași inspirație.

Dar textul românesc cel mai concludent rămâne amintitul *Apel adresat popoarelor*, tradus în jurul

anului 1800 (ms. rom. 573, BAR). El este caracteristic și pentru faptul că noțiuni foarte moderne sunt traduse încă (din cauza imperfecției terminologiei ideologice românești) în limbajul tradițional („pravilă”, „socotință”, „bir”, „hrisovuri” etc.). *Drepturile omului* sunt afirmate nu cu mai puțină energie: „Toți din lume oameni își sunt frați”, „aduceți-vă aminte că tot niamului omenesc sunteți mai de aproape rude”. Concluzia este de un radicalism cu totul neobișnuit în epocă. Rapida modificare a mentalității politice este aproape neverosimilă. Ea poate fi interpretată și ca un indiciu al „adaptabilității” românești specifice: „Veți fi toți slobozi în gândurile voastre, în vorbe, în scrisori, în dare de socotințe, în neguțătorii, în sate, în orașe, în drum și în case”⁶⁸.

Din cauza cenzurii, suntem în perioada în care astfel de texte rămân, în mod inevitabil, în manuscris. Ceea ce nu înseamnă că în constelația ideii de libertate – care și-a îmbogățit între timp tot mai mult conținutul în sens politico-social – nu intră și alte idei noi. Asimilarea lor este surprinzător de rapidă. Dacă „driapta pravilă” a lui Nicolae Costin ține încă de limbajul național, la abatele Delaporte apar noțiuni noi, ca „republică” și „democrație”. D’Hauterive vorbește, mai înainte, de „legile egalității care derivă din dreptul naturii și formează interesul tuturor statelor”⁶⁹. Nu știm cât de mare a fost circulația (puțin probabilă) a acestor texte. Dar faptul că au fost totuși redactate după o experiență „moldovenească” dovedește că Moldova, Țările Românești în general fuseseră deja integrate, cel puțin teoretic, sistemului ideologic european contemporan.

Și mai „subversiv” sună un text de Restif de la Bretonne, inclus în traducerea sa grecească *Școala amanților delicăți* a lui Rhigas Velestinlis: „Oamenii sunt de la natură toți egali și printre cei valoroși nu există mari și mici”⁷⁰. Textul este interesant și pentru măsurile prohibitive luate de curia papală împotriva unor astfel de autori, cel puțin incomozi. Modernizarea limbajului ideologic termen tipic al acestor perioade – impune eforturi mari de adaptare. În „Apelul adresat popoarelor” (text francez, repetăm, din 1794, tradus în jurul anului 1800) apar și primele explicații lexicale: „Schimbarea socotinței care se gătește, pe chiar cuvinte se razimă, *asumine* (egalitate) și *slobozenie* (libertate)”⁷¹. Prin același proces de modernizare, sunt asimilate și alte noi noțiuni democratice: *patrie* („patrie se chiamă poporul”⁷²; C. Mavrocordat avea totuși această noțiune), *națiune*, *neam*, *constituție*, *împotriva firii omenești* etc. Foarte tipic pentru acest proces este mai ales textul „voltairian” moldovean de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în care principiile gândirii libere sunt exprimate încă în limbaj patriarhal, dar nu și greșit ca înțeles și contextualizare⁷³.

Intensificarea gândirii libere, a spiritului critic și a formelor sale de exprimare, care parcurg mai multe etape, demonstrează același proces de modernizare. Reacții spontane ale spiritului critic nativ și proteste sub diferite forme s-au înregistrat și anterior. Abuzurile provocate de fanarioți întreprindeau o stare de nemulțumire, de revoltă permanentă, când surdă, când mai mult sau mai puțin violent exprimată (comploturi, plângeri la Poartă etc.). Dar acum sunt avute în vedere alte obiective și, mai ales, apare o nouă motivare.

Satira moravurilor clerului și ale boierilor are accente noi: raționaliste, sceptice, „voltairiene” într-un caz, sociale în altul. În unele texte satirice (A. Kalfoglu, 1797), moravurile clericilor sunt asociate și chiar asimilate decăderii moravurilor întregii societăți românești⁷⁴. Un limbaj și mai nou este folosit când sunt respinse „minunile”, cu precădere când se face apel, în acest scop, la spiritul critic al cititorului: „socotească acum cititorul basna aceasta”, căci „lesne se înșală oamenii și o basnă cât de groasă” este lesne crezută⁷⁵. Într-o satiră antiboierască, învinuirea cea mai gravă este cea de „tirănie”⁷⁶. Dar apelul la rațiunea personală, în termeni imperativi și polemici, rămâne dovada cea mai evidentă a unei noi stări de spirit, mult mai independente: „este lucru nebunesc a hotărî cele ce nu cunoaștem”. Și „să socotească acum cititorul, pentru ca să ajungă un norod la conștiința unui adevăr atât de greu, câte veacuri a trebuit să treacă”. Argumentul este îndreptat și împotriva adevărurilor impuse pe cale autoritară. În speță religioase, atunci când „voltairianul” moldovean contestă categoric teza conform căreia Moise ar fi autorul Pentateuhului. Este, probabil, prima critică explicită a Vechiului Testament în cultura noastră⁷⁷.

Formele de exprimare ale gândirii tot mai libere – verbale și mai ales scrise – cunosc aceeași dezvoltare ascendentă. Faza manifestelor politice oficiale este mult depășită. Ele apar la noi sub influență rusească, începând cu perioada lui D. Cantemir⁷⁸. De altfel, acesta este folosit de Petru cel Mare pentru redactarea de manifeste antiturcești. Dar nu există încă nici un termen de comparație cu politica propagandei oficiale din

Transilvania, din aceeași perioadă, organizată birocratic, metodic și constant de curtea vieneză. De abia după Revoluția Franceză se constată și în Moldova o oarecare intensificare a manifestelor și pamfletelor, al căror sens devine tot mai politic și, detaliu important, ideologic. Și în perioada napoleoniană se constată o oarecare circulație sporadică a acestor manifeste. Este depășită chiar și faza anterioară, a protestelor numeroase împotriva decapitării lui Gr. Ghica, în care se întrevade destul de limpede și o reacție naționalistă. O oarecare influență masonică, urmare a complotului amintit, poate fi întrevăzută și în *Stihuri asupra pieirii vornicului Manolachi Bogdan și a spătarului Ioan Cuza* (18 august 1778). Doar că obiectivele pamfletelor și ale manifestelor și, mai ales, stilul lor se schimbă. Acesta are acum o altă orientare, în contrast evident cu mentalitatea curentă a limbajului tradițional, care începe să sune vetust.

Spiritul anticlerical este asociat, în mod deschis, ideii de revoltă. Între 1795 și 1797 se răspândesc la Iași pamflete anonime împotriva domnitorului, dar și a mitropolitului⁷⁹. Eveniment total neobișnuit: rapoarte rusești semnaleză chiar și un atentat contra mitropolitului, în martie 1796. Un alt manifest (1 martie 1799), îndreptat tot împotriva acestuia din urmă, amenință pe față cu revolta, „că alt chip nu ne-a mai rămas”⁸⁰. El este atribuit unei „organizații secrete”, ai cărei membri „sunt jurați să fie uniți prin jurămintele cele mai teribile”, determinați să lupte împotriva „tiranilor și vânzătorilor patriei”, răspunzători doar „în fața lui Dumnezeu și a întregului popor (*tout le peuple*)” – noțiuni și un limbaj politic cu

totul noi. În acest sens sunt redactate și manifeste găsite în curtea Mitropoliei din Iași (23 iulie 1796), foarte ostile jafurilor și abuzurilor domnului Al. Callimachi⁸¹. La mazilirea sa, în 1799, o jalbă moldovenească, o *Plângere*, este aruncată în curtea mai multor boieri din Iași⁸². Suntem, într-un fel, la începutul „presei românești” moldovenești, care nu se mai lasă intimidată nici de interdicțiile divanului domnesc, nici de cenzură. Aceeași metodă de protest fusese folosită anterior și împotriva domnitorului N. Șuțu și a câtorva boieri, care „jefuiesc țara”⁸³. În concluzie, două aspecte noi sunt de reținut: clandestinitatea conspirativă și forma scrisă a protestelor, sprijinite prin argumente. Raportate la mentalitatea oficială, ele sunt profund „subversive”. În centrul lor: „drepturile poporului”. În mod evident, am parcurs o nouă etapă ideologică, oricât de restrânsă va fi fost circulația acestor manifeste.

Spre Europa

Procesul modernizării, respectiv al „europenizării” moldovenești, este foarte diferit de situația, din aceeași epocă, din Transilvania. Lipsește, în primul rând, o politică oficială, consecventă și constantă de stat, în spiritul reformelor iluministe. Este absent, în același timp, și impulsul propagandei religioase, de diferite orientări. Confesionalismul lipsește total atât în Moldova, cât și în Muntenia. Idealul „european” apare târziu, abia spre sfârșitul veacului. El este în același timp social-politic și cultural. Dar „luminarea” nu constituie încă

preocuparea centrală și, mai ales, obsesivă. În perioada fanariotă, deși climatul general era favorabil, se constată, de fapt, doar inițiative individuale, ce-i drept destul de bine afirmate. Nu însă mai mult. Acțiunea rămâne totuși discontinuă și fără urmări imediate și de durată.

Ceea ce nu înseamnă că Moldova – dacă o „citim” și dincolo de schemele istoriei literare vechi, tradiționale – nu prezintă și aspecte demne de interes. Două procese „naturale” merită mai ales atenție. Mai întâi, putem urmări, pas cu pas, începutul complexelor „istorice” românești de inferioritate și de superioritate. Suntem, într-adevăr, inferiori „Europei”, dar avem și o mare capacitate de recuperare. Această conștiință se clarifică încet și cu mari dificultăți, dar prefigurează de pe acum întreaga evoluție a culturii române. La drept vorbind, nici la începutul mileniului trei nu ne-am eliberat de aceste complexe tradiționale. În același timp se poate urmări, pe viu, cum începe să se schimbe sistemul referințelor și cum știrile „europene” pot avea și o altă interpretare decât cea pur anecdotică și de „curiozitate”. Lectura cronicarilor moldoveni este instructivă în această privință.

D. Cantemir avea, în *Istoria ieroglică*, în mai multe pasaje, noțiunea „Europei”. Sensul pare însă predominant geografic și geopolitic. O nuanță nouă poate fi percepută deja la Nicolae Costin: „Europa” este un model. Asigură renume. Trebuie să ținem seama și de opinia publică europeană, care consacră, dar și compromite în mod grav. Ideea de cultură superioară, strict necesară, de la care putem să învățăm, apare și ea: „Și la

istoriei, a le scrie deplin și pe larg, trebuie și învățatură și știința altei țări...”. Preocuparea reputației internaționale mai ales devine tot mai actuală: „răutățile” lui Rákóczi al II-lea condamnate; „nu numai [în] Ardealul și aceste țări ale noastre, Moldovei și Țării Muntenesti... au umplut toată Europa”⁸⁴. Gloria europeană este o preocupare tipic fanariotă. Despre un succes diplomatic al lui A. Mavrocordat Exaporitul „vei dzice la toată Europa, acesta [este] Alexandru Mavrocordat pe carele nu-l vor uita curând veacurile viitoare”⁸⁵. Emfaza publicitară își face în felul acesta și ea apariția. Astfel de idei sunt totuși rare în epocă. Mentalitatea curentă – la nivelul acestor preocupări – rămâne, credem, cea a lui I. Neculce. Ea este împărțită între curiozitatea pentru politică, dusă în „toată Europa”, echivalentă cu „toată creștinătatea Europei”, și știrea de „ultimă oră”, anecdotică, aproape „mondenă”: „au murit Craiul franțozesc cel bătrân, anume al 14 Liudovic”⁸⁶. În *Cronica Ghiculeștilor* pare să se întrezărească, foarte tangențial, chiar și o idee despre „Europa luminată”. Dar fără o insistență deosebită⁸⁷.

Unele inițiative și idei fanariote dovedesc o adeziune mult mai convinsă la modelul „Europei”. Am văzut că I. Neculce îl elogia pe C. Mavrocordat pentru că „îi era dragă învățătura, corăspundekii din toati țările străine să aibă...”. Începe chiar să se contureze o activitate politică de cultură europeană. Un proiect de a trimite doisprezece feciori de boieri la Veneția „pentru învățatură” eșuează⁸⁸. Dar ideea – o inovație evidentă – este de reținut. Este urmărită prin atragerea de „literați... să vină la el cu mari salarii”. Ei urmau să

predea „mai multe limbi : greaca vulgară, greaca literară, turca, latina, franceza, moldoveneasca și valaha, acestea din urmă fiind, de fapt, una și aceeași limbă”⁸⁹. Un adevărat „cosmopolitism” lingvistic european, foarte ambițios pentru epocă. El este elogiat și cu alte prilejuri, în legătură cu talentul de poliglot al lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul (nu mai dăm noi referințe, și așa destul de multe). Nici cultura românească nu este neglijată. D. Eustatievici, în Transilvania, este stimulat de C. Mavrocordat să publice la Brașov *Gramatica rumânească* (1757)⁹⁰. Acesta acordă și primul privilegiu unei tipografii particulare la Iași. El va fi confirmat de C. Racoviță, în 1750⁹¹. Aceeași politică de școlarizare intensivă și diversificată lingvistic o duce și Gr. Ghica, ce pare să fie un adept al filozofiei Luminilor, conform căreia „învățătura și știința desăvârșesc pe om”⁹².

Istorici competenți au emis ipoteza că, în felul acesta, fanarioții „pregătesc o pătură mijlocie pentru a ajunge la putere : va fi aceeași burghezie... [ce] va descoperi valorile naționale”⁹³. Problema este, într-adevăr, capitală. Doar că, spre deosebire de societatea occidentală, unde păturile mijlocii au o origine economică, fiind formate în special de profesiile liberale, o astfel de politică fanariotă (dacă a existat cu adevărat) pregătește doar, în cel mai bun caz, un aparat de stat birocratizat și inevitabil politizat. Este direcția în care se va îndrepta politica Partidului Liberal în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Urmările le resimțim în mod negativ până azi. „Noua clasă” comunistă, formată în acest mod, care deține în continuare puterea în fostele țări sovietice, nu este nici ea

produsul unei inițiative și activități economice libere, ci al etatizării sistematice a aparatului de stat. Fenomenul se observă la noi și după 1989. De unde corupția, venalitatea și incompetența sa endemică, neexistând nici o forță de contrabalansare politico-socială. Fanarioții au pregătit și au prefigurat, după toate aparențele, întreaga birocrație oficială actuală și moravurile corupte. Continuă în felul acesta, într-o terminologie după noi depășită și într-o variantă balcanică, „modul de producție asiatic”.

Ceea ce nu înseamnă că „europenizarea” nu-și urmează cursul inevitabil, ascendent, cu efecte vizibile – și în general benefice – pe alte planuri. Trecerea de la cultura tradițională slavonă la cea europeană acum se produce. Ceea ce, pe alt plan, echivalează cu o adevărată „eliberare”. Dar reversul medaliei are și urmări negative. Tot în această epocă începe să se formeze și un alt complex specific românesc. Acum se consolidează convingerea că literatura europeană, indiferent de valoarea sa intrinsecă și de sursele sale foarte variate – de proveniență franceză, italiană, grecească mai ales –, este superioară, prin definiție, culturii românești, câtă exista ea în acea epocă. Doar că ceea ce era perfect adevărat în secolul al XVIII-lea și în bună parte în secolul al XIX-lea nu se mai justifică integral în secolul XX, când o competiție, lipsită de prejudecăți, începe să devină posibilă și cu bune argumente. Doar că întreaga problemă nu intră, deocamdată, în preocupările de față.

Revelație, „eliberare”, entuziasm, spirit de emulație, imaginea Europei începe să se contureze ireversibil și ascendent în acest sens pozitiv.

„Descoperirea Europei” începe acum să se producă efectiv. Exprimarea se face și prin traduceri informative, geografice. Despre Amfilohie Hotiniul am amintit. Dar el are precursori. De pildă, o *Geografie*, din rusește, tradusă în 1785, o adevărată descriere a Europei⁹⁴. Revelația culturală se situează la un alt nivel, superior. Ea nu este lipsită și de un anume spirit critic. Leon Gheuca (și el amintit anterior), traduce din Massillon (*Pensées sur différents sujets de Morale et de Piété*, 1751). Textul include și o observație critică despre galocentrismul excesiv de pe acum vizibil și iritant: „Franța, mai ales, care de lungă vreme trage către sineși căutările a toată Europa”⁹⁵. Partea pozitivă a acestor traduceri constă în faptul că Europa începe să fie tot mai percepută ca o entitate culturală, nu numai specifică, dar și exemplară. Cu un secol înainte de observația clasică a lui Al. Russo, ochii unor moldoveni priveau admirativ spre Apus, nu spre Răsărit.

Cum se „intra” în Europa în secolul al XVIII-lea? Un mod figurat de a vorbi despre pătrunderea informațiilor despre țările, așa zicând, de la „porțile Orientului”. Cazul Moldovei, dar nu singular, este tipic. Izvoarele se pot împărți *grosso modo* în trei categorii: studii savante, mai mult sau mai puțin, de tipul *Descriptio Moldaviae* de D. Cantemir, de circulație „științifică”, inevitabil restrânsă; relații de călătorie și politice – preceptori, turiști intelectuali, cu unele curiozități, așa zicând, „științifice” (specia cea mai interesantă de altfel este tipul J.-L. Carra, d’Hauterive, J.-P. Brissot), și știri de presă, de cea mai largă audiență, uimitor de repede și bine informată. Această ultimă

categorie este un amestec de exotism, știre senzatională și compătimire. Ea ne va favoriza, deoarece asasinarea de către turci a lui Gr. Ghica se bucură – păstrând proporțiile epocii – de cea mai largă publicitate. Știrile circulă foarte repede. La Cernăuți, informația parvine în două zile, și de aici ajunge la Viena, de unde se răspândește în Europa. La Iași este „jale generală”; după o corespondență și din Varșovia, domnește „cea mai mare consternare”, știre sosită din Transilvania în *Gazette des Deux Ponts*, Zweibrücken, dar și în *Nouvelles extraordinaires de Leyde*, ce pare cel mai bine informat. Un inventar inevitabil incomplet, dar destul de bogat, reține și alte titluri: *Journal historique et littéraire* (informat prin Constantinopol), *Journal politique et de l’histoire* (Bruxelles), *Gazette d’Utrecht*, *Gazetta di Parma*, *Journal historique et politique des principaux événements des différentes Cours d’Europe* (Geneva). De notat că informația parvine acestor redacții la mai puțin de câteva zile de la eveniment (13 octombrie 1777). La Londra, *Le Courier de l’Europe* se dovedise la fel de curios și atent⁹⁶. Apar și titluri încă mai surprinzătoare. De pildă, *Rigische politische Zeitung* (2 ianuarie 1778) după o corespondență germană⁹⁷. Ce este știre de senzație, compătimire și condamnare a unei tiranii politice rămâne, în tot cazul, greu de disociat. Imaginea generală – trebuie recunoscut – oscilează între neutralitatea rece, distantă și imaginea profund negativă. „Europa” nu ne este încă ospitalieră, pentru a folosi un eufemism.

Nici observatorii străini nu sunt mai favorabili. Mai ales după stagii moldovenești nu chiar

scurte de documentare. Îi avem în vedere pe Jean-Louis Carra, pe d'Hauterive, cel mai atent și mai sistematizat dintre toți. El este, de altfel, poate și cel mai negativ. Nu observă, de pildă, „une page de prose ou une stance dans Moldave”. „Aici, țiganii sunt poezii națiunii.” Foarte sever notați sunt mai ales boierii („lux ruinos”, „o anumită indolență”). Notează totuși o „înclinație pentru civilizația europeană”⁹⁸. Un alt călător, Raicevich, include Bulgaria și Moldova printre „ținuturile barbare”; Moldova este o „țară a ignoranței și a barbariei”⁹⁹. Trecem peste alte caracterizări de același gen („sălbatici” etc.).

Se observă totuși un început de pătrundere a formelor exterioare ale civilizației europene, ca și în Rusia de altfel. Linia de demarcație dintre Est și Vest rămâne imprecisă, iar Țările Românești nu-și găsesc încă o situație geografică, și culturală mai ales, bine precizată. Pamfletul lui J.-P. Brissot, în favoarea răscoalei lui Horea, ne reabilitează cel puțin ideologic (dacă ne este îngăduit să-l amintim și în acest context). Observațiile și calificativele germane sunt adesea la fel de severe. Dar este de reținut diplomația cu care cercetătorii germani le prezintă cititorilor străini și, implicit, români pentru a nu jigni amorul propriu național¹⁰⁰. Când atenția aceluiași cercetător german modern se concentrează exclusiv asupra Basarabiei, de dinainte și de după 1812, obiectivismul despre acest „teritoriu îndepărtat și exotic” este și mai accentuat¹⁰¹.

Imaginea Moldovei pătrunde în Europa, în secolul al XVIII-lea, în mod dificil, intermitent și nu în culori favorabile.

Muntenia

Începuturi

În linii generale, statutul ideii de „libertate” în Muntenia este analog, dacă nu chiar identic, cu cel din Moldova. Afirmarea și revendicarea libertății și a voinței libere sunt, în primele secole, recunoscute. În orice caz, expresia scrisă a ideilor, pentru a nu mai vorbi de teoretizarea lor, rămâne o mare lacună culturală. Nimic echivalent cu D. Cantemir, până la stolnicul Constantin Cantacuzino, în secolul al XVII-lea, pentru a da un oarecare termen de comparație. Cronicarii munteni sunt, uneori, ceva mai iuți la condei decât cei moldoveni. Dar nici unul nu are înclinare spre reflexia moralizantă a unui Miron Costin. Sunt, cel mult, mai „epici”, dar și mai „partizani” decât confrății lor moldoveni. Iar judecățile lor sunt mai mult expresia unei reacții temperamentale decât produsele unei reflexii cultivate.

S-ar putea invoca totuși, ca un contraargument, existența *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Paternitatea rămâne – orice s-ar spune – incertă. Scrise în limba slavonă către sfârșitul domniei lui Neagoe Basarab

(1513-1521), traduse în limba greacă și apoi în limba română, la începutul secolului al XVII-lea, ele sunt mult prea „religioase” ca să nu fie atribuite unui călugăr. Un domnitor, oricât de credincios ar fi ca „uns” al lui Dumnezeu, este în primul rând un „om politic”. Greu deci de imaginat, chiar dacă ne transpunem în mentalitatea religioasă a epocii, că învățăturile pot să înceapă (cap. I) cu „Pentru cinstea icoanelor” (preocupare monahală tipică), urmate de (cap. II) „Despre frica și dragostea lui Dumnezeu”. Nu-i mai puțin adevărat că stilul și conținutul capitolului VIII, „Pentru soli și pentru războaie”, apoi în altele despre boieri, slugi, ospete, judecăți drepte etc., contrastează în mod vizibil cu intențiile moral-religioase ale „instrucțiilor”. În astfel de texte, se poate presupune fie o intervenție directă a domnitorului, fie, mai probabil, o „directivă” dată călugărului compilator. Căci, în ansamblu, opera nu are o mare unitate și pare mai curând o compilație ; ceea ce nu-i scade valoarea și semnificația. Dar stăpânea atât de bine Neagoe Basarab slavona scrisă ca să treacă la o redactare cursivă personală ? O umbră de îndoială este permisă.

Câteva idei – de fapt devenite locuri comune – se apropie totuși destul de mult de preocupările noastre. Unul dintre obiectivele *Învățăturilor* este „ca să grăiești adevărat și slobod”. Noțiunea de „voință liberă” personalizată este deci prezentă, fie și fugitiv exprimată. La fel, cea de raționament, cel puțin insistent, dacă nu și metodic, justificat atât moral, cât și social. Ea este aplicabilă nu numai fiului de domn : „...ci încă și mai multe să va socoti cu mintea și va chibzui ziua și

noaptea, ca să dobândească numele de cinste”¹. Nuanța etico-didactică generală rămâne însă predominantă. Iar domnitorul Țării Românești, oricare ar fi fost el, nu simțea nevoia justificării actului său de voință. Exercițarea sa spontană și liberă nu simțea și nu avea nevoie de nici o motivare superioară. Domnia era prin definiție voluntaristă și spontană în deciziile sale. Argumentarea lor ține de un alt nivel de cultură, care deocamdată lipsește. Acesta era de altfel și spiritul epocii

Libertatea voinței

Noua situație este ilustrată memorabil de o însemnare din 1600 a lui Mihai Viteazul, într-o formulare de mare savoare – citită azi după multe secole –, pe pagina a patra (verso) a cererilor sale adresate împăratului Rudolf: „Pohta ce-am pohtit: Moldova și Țara Românească”. Sensul este de cerere (hotărâtă) de a stăpâni aceste țări românești². Un act deci de decizie politică, de revendicare energetică, împede a conștiinței clare de a o face și de a fi ascultat. Voința politică asumată și afirmată personal, într-o deplină libertate de spirit, este evidentă. Sensul de „alegere”, de „voință liberă colectivă” este exprimat mai târziu, în *Cronica anonimă despre Brâncoveanu* (1688-1717).

O justificare, fie și minimă, ține de un alt nivel de cultură, care poate folosi argumente istorice și invoca o largă toleranță de decizie, în același timp posibilă și permisă. Acest salt calitativ începe să se observe încă din opera stolnicului Constantin

Cantacuzino, cu studii la Padova și bune lecturi clasice. Libertatea de opinie – inclusiv negativă despre originea românilor – ține de „stepena ce astăzi se află” (situație istorică a cercetărilor), când „cine cum îi este voia poate și zice și scrie”. De unde și toleranța: „Lăsăm, dară fiecăruia a zice cum va vrea și a râde cum va pofti”. Opinie totuși prin definiție relativă, căci „toate lumeștile supuse sunt mutărilor”. Acest „liberalism” este recunoscut chiar și în cazuri (foarte rare) de apostazie: Mihnea-Vodă, „ducându-se la Țarigrad, a lăsat legea creștinească și s-au făcut turc de voia lui”³. Că avea noțiunea relativității și libertății lecturii izvoarelor istorice este iarăși incontestabil: „Cui va plăcea, la aceiași istorie va putea vedea mai mult și mai pe larg”⁴. Ceremonia alegerii ca domn a lui Constantin Brâncoveanu poate sugera un început, spre sfârșitul secolului al XVII-lea, fie și vag, tradițional, de libertate politică. Sunt și alte indicii în același sens. Cât privește libertatea religioasă, toți istoricii, începând cu B.P. Hasdeu, recunosc că există, atunci când vorbesc mai ales de cultul catolic, „libertatea religioasă cea mai absolută”. Nu este o „foarte mare exagerare”.

Apariția spiritului critic

Ca și în Moldova, apariția și primele forme ale spiritului critic sunt, la început, reacții naturale, de îndoială, neîncredere, bun-simț, vagi raționamente și termeni de comparație edificatori.

Conștiința „critică” se manifestă liber, spontan, fără procese intelectuale, fie și sumare, fără asumarea unor responsabilități etice oarecare. Pentru a înțelege exact semnificația și importanța unor astfel de opinii – să le spunem deocamdată „inconformiste” –, trebuie să ne raportăm mereu la presiunea enormă a prejudecăților și a mentalității tradiționale, structural represive. Această mentalitate nu putea avea încă noțiunea – și cu atât mai puțin o legitimitate – a judecății personale distincte și (blasfemie totală) contradictorii a opiniei curente. A gândi în tipare arhaice este cel mai mare obstacol al spiritului critic de pretutindeni și de totdeauna. Pentru a le ignora – mai mult chiar, a le sfida –, este nevoie de un alt nivel de cultură, de evoluție a conștiinței. Și de un anumit spirit de inițiativă.

Trebuie să ne întoarcem cu o sută de ani în urmă, pe la mijlocul secolului al XVII-lea, ca să se producă evenimentul – poate mai bine spus „accidentul” fericit – al studiilor italiene ale stolnicului Constantin Cantacuzino. Credem că nu greșim afirmând că la acest autor apare, pentru prima dată la un „cronicar” muntean, noțiunea, justificarea, obiectivul de bază al spiritului critic: *adevărul*. Stabilirea și recunoașterea adevărului nu sunt posibile fără invocarea spiritului personal de discernământ, contestarea tradițiilor orale incerte și contradictorii, inclusiv confruntarea izvoarelor credibile.

Stolnicul revine, în repetate rânduri, asupra acestei teme. Este un indiciu că el îi aprecia efectiv însemnătatea: „...unul una, altul alta băsnuește, unde nici de la acela nici o adevărată

știință nu avem". El pare să aibă o adevărată obsesie, ca să nu spunem „fobie” de „basne și povești”, de „greșeli”, de „povești și neadevăruri”, „minciuni și basne”, „ce de povești și neadevăruri mai și zic”. Prea de multe ori revine această idee ca ea să fie întâmplătoare. Cea mai „mare grămadă de minciuni” o găsește în *Alexandria*, adevărată „bestie neagră”. Controlul izvoarelor prin consultarea istoricilor străini nu este concludent. Deoarece – și aici intervine recunoașterea, fie și implicită, a posibilității expresiei libere – „unul cum îi este voia poate și zice și scrie”. Dar „foarte slab lucru și primejdie a le crede”, „de crezut nu mai pot fi” în „băbești basne și nesărate vorbe”⁵. Astfel de reacții sunt notabile și pentru un început de „vindecare” a complexelor intelectuale de inferioritate națională. Simpla distanțare de autoritatea izvoarelor nu este un detaliu neglijabil.

Spiritul critic spontan începe de altfel să devină un început de tradiție și a cronicarilor munteni. Radu Popescu este un bun exemplu. El procedează rațional („socotind bine”), preocupat „nu să smintească istoria”, ceea ce „nu este de credință”. Deci conform conștiinței adevărului. Mai mult, el este lipsit și de amorul propriu național atunci când, într-o problemă controversată, „noi încă tăcem”⁶. Ceea ce este nepermis unor istorici, nu neapărat exclusiv români, munteni în speță. Propune deci o confruntare „după cum s-au găsit scris de alți istorici”. În caz contrar, „nu este de credință”⁷. Dar și la acest examen rezultatul este dezamăgitor: „După aceasta se cunoaște ce fel de oameni au fost rumânii noștri, care nici un lucru deplin n-au scris”⁸.

Cu aceeași libertate de spirit sunt judecate și popoarele străine cu care muntenii au venit în legătură. Stolnicul Constantin Cantacuzino nu se lasă mistificat de aparențe: „în haine nemțești, muscalii sunt tot muscali” (ceea ce este foarte adevărat). Radu Popescu este și mai drastic: „Vezi minte la greci”⁹. Cât privește competițiile și domniile interne, ele sunt judecate, adesea, de sus și fără drept de apel. Un boier oarecare notează sec că lui Radu Greceanu „i-a intrat în cap fumuri și fandasii de domnie”. În alt loc, el vorbește de aceleași „fandasii nebunești”¹⁰. Spre sfârșitul secolului și începutul celui următor se ajunge – s-ar zice – la un anumit echilibru. Citim în *Cronica anonimă despre Brâncoveanu*: „Zic unii, cari nu este cuvânt de crezut”. Pe de o parte. Dar pe de alta, există și „cronicari [care] sunt vrednici de crezut”¹¹. Spiritul critic produce deci incertitudini, dar și certitudini. Este recunoscut ca o foarte serioasă instanță a adevărului, în speță istoric.

Între sacru și profan

Relațiile dintre domnie și Biserică sunt, în Muntenia, în esență identice cu cele din Moldova. Fenomen inevitabil, deoarece starea de dezvoltare istorică a celor două Țări Românești era aceeași. Intervin, bineînțeles, necesitățile politice, laice, „mirenești”, prioritare ale domniei. Dar încep să apară în același timp și formulări concludente și justificări care țin de existența și procesele spiritului critic, ale spiritului rațional în orice caz.

Ne întoarcem, inevitabil, la același stolnic Constantin Cantacuzino, adevărat cap de serie. El își ia, bineînțeles, precauțiile sale. „Duhul sfânt” inspiră „adevărată știință și înțelegere”, dar domeniile sunt foarte bine delimitate, „Biserica” și „politica mirenească” sunt și rămân realități distincte. Din care cauză, în cazul unor controverse, stolnicul dovedește clemență, largă înțelegere și spirit de conciliere: „Căci de a-i crede și de a nu-i crede nu iaste mare greșală pentru că acestea nu sunt dogmele bisericii sau ale sfinților părinți zise”¹². Relativizarea dogmelor religioase este evidentă. O formulare și mai radicală întâlnim la cronicarul Radu Greceanu: „O cât iaste fără de cale și fără de cuviință părții cei bisericești să se amestece în lucrurile cele politicești în politia și eparhia ce se află”¹³.

Mentalitatea tradițională este subminată și din alte direcții. Spre sfârșitul secolului al XVII-lea (1694), compilatorul (Ioan Romanul, Ion Frâncul) *Foietului Novel* – culegere de calendare și previziuni, destinate în primul rând, dacă nu exclusiv, lui Constantin Brâncoveanu – se arată foarte rezervat față de prezicerile astrologiei. Explicația este de un scepticism evident. O însemnare din 1701: „Căci nimeni nu știe, nici poate iscodi tănuirile providenței lucrării”. Multe previziuni nici nu se confirmă¹⁴. Faptul că un domn muntean avea și alte preocupări decât cele pur tradiționale are semnificația sa evidentă. De altfel, el își diversifică – pentru a ne exprima astfel – sursele de informație și izvoarele culturale. Ele sunt adesea total străine de tradiția Bisericii. Astfel, Sevastos Krimenitis traduce, pentru același domnitor, un

tratat de Aristotel, despre virtuți și vicii¹⁵. Limbajul și, mai ales, perspectiva filozofică sunt laice prin excelență.

Aceeași tendință duce și la înlocuirea limbii slavone cu cea latină și mai ales greacă. Dislocarea slavonei se face greu, dar ireversibil. Limba greacă înlocuiește, în Europa, slavona în secolul al XVI-lea. Acte în română apar încă din perioada 1600-1602. Dintr-o bibliografie destul de bogată, amintim doar două momente-cheie, de început absolut: Noul Testament, sub îngrijirea lui Simeon Ștefan (Bălgrad-Alba-Iulia), care fructifică în principal noua versiune latină (protestantă) a lui Théodore de Bèze, și prima traducere integrală în limba română a Vechiului Testament. Sursa principală este textul grecesc din Septuaginta (după o ediție din 1597, apărută la Frankfurt). Udriște Năsturel citea și folosea izvoare în limba latină. O evanghelie greco-română, tipărită la București de Antim Ivireanu, în 1693, ilustrează aceeași tendință¹⁶. S-a putut vorbi, în felul acesta, de „agonia literelor slavone [în sens larg de tipărituri – *n.n.*] în Valahia”¹⁷. Prima carte tipărită în limba română, în Valahia, apare la Govora, în 1639. Aceste influențe occidentale au și un rol critic antislavon evident.

Spre libertate

Pe un fond de spirit critic nativ, spontan, dar autentic și profund, de care am vorbit, s-au putut grefa – relativ repede, spre sfârșitul secolului

al XVIII-lea – ideile liberale ale Revoluției Franceze. Contaminarea lor a fost mai mare decât se crede în genere. Evident, deocamdată „criticismul” moldo-valah se manifestă în forme relativ discrete, dar foarte precise ca orientare. Un cronicar muntean reține, de pildă, o reacție acidă a stolnicului despre nepotul său Constantin Brâncoveanu: „Vezi ce prost e domnul când nu sunt eu acolo”¹⁸. Apar și însemnări personale în același sens. Constantin Brâncoveanu conspectează atent *Foietul Novel* și nu se abține să noteze în mai multe rânduri: „Au mințit”, „Iar au mințit. Că vremea este bună!”¹⁹. Foarte critic este și N. Mavrocordat în adnotările sale strict particulare pe o ediție de Machiavelli: „scelerat”, „acțiuni infame” etc.²⁰.

La cronicari, în general, exercitarea spiritului critic liber este și mai evidentă și, am adăuga, și mai accentuată. Zvonul public nu rezistă comparației cu realitatea faptelor. Scrie deci Radu Greceanu: sunt de crezut doar „faptele și apucăturile lor, și nu răspândirea ziselor”. Radu Popescu invocă noțiunea de „amfivolie”, îndoială, în legătură cu preținse crime ale stolnicului și ale lui Constantin Brâncoveanu. Cronica sa abundă și în judecăți aspre etico-politice împotriva „tiraniei și lăcomiei păgânești”²¹. Nici Ienăchiță Văcărescu nu este străin de noțiunea de „îndoială”, inclusiv în legătură cu unele superstiții: „Însă nu știm de vor fi adevărat aceste”²². Tot spre sfârșitul secolului (Ienăchiță scrie între 1788 și 1794), nici mitologia elină nu mai este luată în serios (pentru a nu mai aminti de respingerea unor „mincinoși” și a altor condeieri de aceeași speță). Filaret, în prefața la *Mineiul* pe luna mai (*Enciclopedia*

franceză pătrunsese deja în Țările Românești), combate, de pildă, o „rămășiță de acele basne ale Elinilor”²³.

Dar poate cel mai semnificativ efect al acestui spirit critic nativ este începutul complexului de inferioritate românesc. Mai ales atunci când este formulat prin comparație cu alte țări. Stolnicul are această noțiune, s-ar zice, primul: „întâi că mică și cam lături țară multora a părut că iaste”. O mărturie din 1700 vorbește și mai drastic de „becisnică țară”²⁴. Momente de luciditate istorică, în forme tragice, puțin luate până acum în considerație. Istoria curentă a evenimentelor nu reține din nefericire și astfel de momente, care spun „ceva” despre sufletul și conștiința unei nații.

Obiectivul elementar, dar primordial și fundamental al acestui exercițiu liber al spiritului critic este adevărul. Atestarea tradițională este cea religioasă. Căci se justifică un cronicar: „Dară este cu greu a nu se scrie aceste lucruri, căci scrie Sfânta Scriptură că de vor tăcea oamenii, eară petrite vor răspunde”²⁵. Justificarea curentă este mărturia contemporanilor („a toată Moldova de la mare până la mic”), frica de judecata opiniei publice („pentru care mă și adeverez că faptele mării-sale nemincinos mă vor scoate”²⁶), în general confruntarea concordantă cu alte izvoare.

Acum se face un pas mai departe. Din absolut (în sensul definit mai sus), adevărul devine relativ, interpretabil. Și ceea ce este și mai important, „a crede adevărul... în volnicia omenească este”²⁷. Stolnicul Constantin Cantacuzino avea deci, de pe acum, noțiunea libertății de gândire supusă doar rațiunii, examenului său critic. Se face astfel

apel la judecata logică, iar adevărul devine în același timp un principiu de existență („ca să trăim după rațiune”) și de cunoaștere. Al. Ipsilanti, în hrisovul său „Despre școlile din București” (1776), avea foarte limpede această noțiune. Ea depășește cu mult – prin nivelul său abstract – conștiința tradițională a cronicarilor: învățătura „ne învață să examinăm ce e adevărat și bun prin niște reguli foarte exacte, a deosebi ce-i adevărat, să trăim și să lucrăm după rațiune”²⁸. Tot în acest scop el decide o „adunare de toate letopișetele ce s-au scris după vremuri” pentru a introduce un principiu de ordine rațională în cunoașterea istorică. Aceeași noțiune a adevărului avea și cronicarul grec contemporan Petru Depasta: „Omenirea este condusă foarte nemerit de cârma îndreptătoare a rațiunii ce rezidă în ea”²⁹. Suntem, încă o dată, într-un moment – am spune – crucial al conștiinței românești. O bifurcare între tradiția extrem de rezistentă și inovația nu mai puțin impetuoasă se produce acum și numai printr-o nouă definiție a adevărului. Cultura fanariotă o produce și o stimulează. Ea este încă în minoritate evidentă, dar viitorul îi aparține.

O altă consecință a libertății de gândire este adâncirea disocierii dintre sacru și profan, amintită anterior. Eliberarea de tutela Bisericii și a dogmelor religioase devine, în această zonă culturală, și mai evidentă. Nu trebuie omis mai ales faptul că ne aflăm în secolul al XVIII-lea. Deci la o distanță de peste o sută de ani de prima disociere sacru-profan limpede exprimată. Că un Miclescu, în Moldova, își îngăduia să traducă Biblia după o ediție protestantă reprezintă un act

remarcabil de inițiativă individuală. Dar ne aflăm acum într-o epocă de politică domnească oficială. Un document în acest sens era hrisovul bine cunoscut despre școli al lui Al. Ipsilanti din 1776. Noul principiu pătrunde și la cronicari, precum la Radu Greceanu, unde delimitarea este foarte netă: „Altele sunt sfaturile Domnilor și altele Dumnezeu poruncește”³⁰. Întregul context al cronicii demonstrează că balanța s-a înclinat în favoarea laicilor. Chiar și episcopul Chesarie din Râmnic distinge între „cinste duhovnicească, și nu cinste politicească”³¹.

De notat este și faptul că atributul „politicesc” începe să fie folosit și în legătură cu fabricile de hârtie și tipografiile cu preocupări laice. Același domnitor inovator Al. Ipsilanti (care n-ar fi trebuit să fie foarte surprins că fiii săi încearcă să fugă în Occident) aprobă, tot în 1776, înființarea unei noi fabrici de hârtie. Ea este „folositoare atât politiei cu trebuința scrisorilor, cât și bisericii cu tipăritul cărților”³² (preocupări tipografice avusese anterior și Constantin Brâncoveanu, în 1709³³). În 1780, doi negustori librari și tipografi preiau vechea tipografie a Mitropoliei și o intitulează „politicească”³⁴. Despre o tipografie particulară, tot „politicească”, se face mențiune și în 1785³⁵. Noțiunea acoperea întreaga sferă de activități culturale laice de interes public.

Afirmarea libertății

Libertatea se îndreaptă, în secolul al XVIII-lea și spre alte forme de afirmare critică. Bineînțeles, continuă – mai ales în prima jumătate a secolului – aceeași concepție despre „bună voie” sau „liberă voie”³⁶. Dar apare și o nuanță nouă: ideea de constrângere, de abuz și samavolnicie a puterii dominante. Cu acest argument era respins, de pildă, haraciul sporit „în silă și fără de voie” (Radu Greceanu³⁷), condamnate iobăgia care violează libertatea firească și primordială a omului (Petru Depasta, 1770), suprimarea libertății de expresie („nu puteam să vorbesc”, Barbu Știrbei, 1796). Sunt gânduri nu foarte frecvente, răzlețe, într-adevăr, dar semnificative. Constrângerea se profilează tot mai limpede drept cel mai periculos și redutabil dușman al libertății³⁸.

Dar lucrurile nu se opresc aici. În gândirea unor domnitori fanarioți apare, în această sferă de preocupări, încă o idee nouă: ideea de libertate religioasă. Ea fusese anticipată chiar de unii clerici luminați, cum ar fi unii succesori ai lui Antim Ivireanul, precum Mitrofan de Nisa. Acesta cere patriarhului de la Constantinopol suprimarea blestemului ce apăsa mitropolia Valahiei, cerere care-i este admisă: „...blăstămurile și pedepsele cuprinse în gramata patriarhală... de mai nainte să rămână stricată și fără efect și desfăcute și să fie mai presus și liberi de asemenea blesteme și pedepse” (s.n.)³⁹. Este evident că „blestemul” pierduse mult din prestigiul și eficacitatea sa inițială tradițională. Iar învățământul religios nu mai este, nici

pe departe, obligatoriu. După Al. Ipsilanti, fiecare elev poate alege liber „între o carieră mireană sau una bisericească”⁴⁰. Chiar și înalta ierarhie bisericească, precum episcopul Chesarie (în *Mineiul* pe luna noiembrie 1778), recunoaște că am intrat în „epoca profană a cărților bisericești după slavonie pe românie”⁴¹. Sacralizarea lumii slavone a încetat. Chiar dacă Chesarie citise și *Enciclopedia franceză*, fenomenul era mult prea general și evident ca el să nu fie recunoscut. Ortodoxia dominantă, tradițională încetase să-și mai impună autoritatea totală în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea.

Tradusă în terminologia ideologică occidentală a epocii, o astfel de atitudine echivala cu ideea de toleranță religioasă. Noțiunea, bineînțeles, încă nu apare. Dar tradiția îngăduie să se vorbească totuși de o toleranță de fapt (vecină cu indiferența) consacrată de numeroase hotărâri domnești (nemotivate „ideologic”, adesea „cumpărate”), contrazise din când în când de măsuri restrictive voluntariste, abuzive, individuale. Problema nu pare să fie foarte limpede nici istoriografiei actuale (Dan Horia Mazilu, *Românii – niște toleranți?*)⁴², deși Hasdeu era convins de această realitate încă din 1868 (*Istoria toleranței religioase în România*, de care am mai amintit). Sunt prea multe și serioase mărturisiri, începând cu D. Cantemir, despre varietatea alogenilor din Țările Românești ca ele să fie întâmplătoare. Intervine uneori și constrângerea diplomatică, reținută de cronicari. Prin pacea de la Karlowitz (1698), urma ca „legea catolică să fie primită în fosta țară turcească și sfântul mormânt să se dea

Franciscanilor⁴³. O izbucnire fanatică de intoleranță ortodoxă („pleacă, papistașule, că te omorâm”) este o raritate. Dar obiectul conflictului era, de fapt, introducerea alfabetului latin în școli⁴⁴. Unii observatori străini cred că este vorba chiar de o adevărată politică de stat. După o diplomă din 1759, „nu trebuie să tulbure colonia în credința ei evanghelică”. Libertatea religioasă este deci recunoscută. Al. Ipsilanti (în perioada 1776-1778) este elogiât din același motiv. I se recunoște o fire „rațională, lipsită de prejudecățile populare și de grosolăniile”⁴⁵. El îi privește „cu aceeași ochi și fără părtinire pe greci, pe catolici, pe armeni, pe luterani, pe evrei, le acordă la toți libertatea de conștiință și exercițiul public al religiilor”. Când patriarhia din Constantinopol „afurisește” francmasoneria, anatema nu se publică⁴⁶. Și mai semnificativă este ideea tiparului liber (de evidentă inspirație națională grecească), dispoziție domnească din anii 1788-1789: o tipografie poate să „tipărească liber orice carte folositoare spudeilor [studioșilor] la școli și la bisericile ortodoxe ale neamului nostru”⁴⁷. Ideea libertății de expresie, fie teologică, fie profană, anulează, în esență, orice idee de control și cenzură. Asupra acestei probleme vom reveni pe larg. Reținem deocamdată afirmarea energică a ideii libertății tiparului, în ciuda unor vagi restricții și hotărâri anterioare. Mentalitatea generală dominantă, oficială sau nu, era indiferentă. Poate, mai bine spus, tolerantă spontan împotriva oricăror restricții tipografice.

Se poate deci vorbi de o sincronizare naturală, involuntară cu spiritul „liberal” al epocii.

Coincidență sau nu, influență directă sau nu, același lucru se poate spune și despre combaterea laică a superstițiilor. Că ele erau, teoretic cel puțin, respinse de Biserică este de la sine înțeles. O „anaforă” a mitropolitului Grigore (1776) este doar un singur exemplu⁴⁸. Dar mult mai semnificative sunt hrisoavele domnești. Al lui M. Șușu (1 aprilie 1785), de pildă, care combătea credința în strigoi, în „vârcolaci”, „ideea nebunească” a arderii cadavrelor⁴⁹. În 1796, este anchetat și sancționat un alt act de superstiție, legat de o pretinsă „comoară”⁵⁰. Prin astfel de măsuri oficiale, slabul prestigiu al Bisericii era mult lăsat în urmă. Chiar și atunci când se critică sabotarea „soborului de la Florența”, care proclamase reunirea celor două Biserici creștine. „De acestea au făcut și fac călugării”, vorba cronicarului Radu Popescu⁵¹. Spiritul critic nativ se defula, cel mai frecvent, în astfel de cronici. Ele au jucat rolul unui adevărat „barometru de opinie” al spiritului românesc deschis și inteligent. O astfel de critică nu și-a pierdut, de fapt, nici azi din actualitate, dacă ne referim la eternul conflict dintre greco-catolici și ortodocșii din Transilvania. El este abil întreținut de o probabilă și – în continuare – falsă tradiție a celei de-„a treia Rome” (Moscova), preocupată să-și mențină zona de influență în sfera ortodoxiei.

Radicalizare și politizare

Astfel de predispoziții și spontaneități – și, în cazul a nu puțini fanarioți, și unele evidente influențe iluministe – primesc, prin izbucnirea Revoluției Franceze și ecourile sale, un puternic impuls spre radicalizare și politizare. Situația este identică sau foarte asemănătoare cu cea din Moldova. Influența franceză⁵² o pregătise, de altfel, prin emigrație – aventurieri, preceptori, secretari francezi ai unor domni. Mulți dintre ei știau francezește, Mavrogheni între alții. Se afirmă chiar de unii călători, despre Constantin Moruzi, de pildă, că „la curtea [sa] de la București se vorbește foarte bine franțuzește, aproape ca la Paris”⁵³.

Prezența consulilor francezi la București, precum și la Iași, foarte atent „observați” de consulul austriac – între alții –, stimulează și mai mult această influență. Unele manifestări atrag mai ales atenția prin ineditul și chiar agresivitatea lor. În 1789, consulul francez organizează o defilare a supușilor francezi, cu cocarde tricolore. În 1795, Gaudin este reperat ca un „om intrigant”. Mai mult, ca un „*jacobin enragé*”. Cocarde tricolore erau împărțite și refugiaților polonezi în 1796⁵⁴. Astfel de acțiuni au mult mai mult decât un caracter anecdotic. Un spirit nou începe să răzbată. Expediția lui Napoleon în Egipt pune însă capăt, pentru moment (1798-1801), acestei influențe, care introduce un limbaj și idei inedite în spațiul românesc. Noțiunea de „propagandă revoluționară” începe astfel să aibă un sens precis și în Țările Românești.

Pamflete anonime și manifeste au circulat în București și înainte de această epocă plină de efervescentă. Tendința lor era naționalistă, anti-grecescă și antiotomană. *Trâmbița Românească* este cel mai cunoscut. Acum apar și manifeste versificate antifanariote. Combaterea exploatării și a „tiraniei” introduce însă și accente noi. Atestările pentru Moldova sunt, fără îndoială, valabile și pentru Muntenia aceleiași epoci. Manifestele din 1796 și 1799 sunt în grecește, dar și în românește. Unii boieri sunt acuzați în mod deschis de colaborare cu fanarioții⁵⁵. Ideea de libertate și independență națională este bine subliniată. Noțiunea de „patrie”, de circulație anterioară, destul de curentă, este acum strâns asociată „libertății” și chiar „reformei... adică prefacerea tuturor așezămintelor țării”. Un precursor al acestor concepții este, fără îndoială, Constantin Mavrocordat (după o mărturie de epocă ulterioară)⁵⁶.

Izvoarele epocii sunt, desigur, textele, manifestele Revoluției Franceze. Ele circulă la București, îndeosebi în versiunea greacă a lui Rhigas Velestinlis. „Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului” era tradusă de consulul francez Hortolan încă din 1793. Îi urmează în grecește prima Constituție franceză (4 ianuarie 1793), dar și „Marseieza” și „La Carmagnole”. Predat turcilor în 1798, Rhigas va fi executat și aruncat în Bosfor. Opinia generală era că adepții revoluției sunt „salvatori ai grecilor și prietenii libertății franceze”⁵⁷. Este însă greu de precizat – din punctul de vedere românesc – dacă în această influență evidentă predominau ideile noi sau doar o stare de răzvrătire generală latentă, difuză împotriva

vechii orânduirii politico-sociale supuse dominației turcești. Se ia totuși cunoștință cu satisfacție că o veche și nedreaptă ordine politică și socială poate fi răsturnată. Exemplul francez se va dovedi contagios.

Presă, cărți apusene și publicații revoluționare

Nu s-a subliniat îndeajuns – în istoria literară tradițională – rolul jucat de pătrunderea presei occidentale în politizarea și, apoi, în radicalizarea intelectualității celor două Țări Românești. Nici rolul ei cultural, important, deși mai discret, încă n-a fost bine pus în evidență. Că sfera de acțiune nu a fost, inițial, mare este adevărat. Dar modificarea progresivă – și destul de rapidă – a mentalității și deci a opiniei publice, indiferent de dimensiunile sale, adaugă încă un element de originalitate și de regenerare a secolului al XVIII-lea românesc.

Privind în ansamblu și foarte sintetic, observăm trei categorii de cititori români de „gazeturi” sau „ziare”. Cei dintâi, cu totul ocazionali și discontinui, sunt unii cronicari, care-și diversifică în felul acesta izvoarele istorice. Poate fi reținut, mai întâi, cazul lui Axinte Uricarul. El folosește unele „gazeturi”, mai precis „niște avisii ce scriau” (deci izvoare italienești: *avvisi*). Mult mai apropiat de epoca noastră și pătruns de spiritul său fanariot, cronicarul grec Petru Depasta se folosește și el de „ziare”⁶⁰, a căror circulație sporește mult în epoca respectivă.

O categorie nouă este a boierilor care călătoresc și se informează, cu acest prilej, în mod direct și independent de relațiile pe care le puteau avea la curtea domnească. Este cazul tipic al boierului oltean Barbu Știrbei, care, ajuns la Karlsbad, înainte de 1796, citește „gazeturile” grecești, apoi și franțuzești (după ce a învățat limba la o vârstă destul de „coaptă”) și italienești. Apare la el încă o deprindere nouă: a abonamentelor personale, de care se interesează începând încă de la 1784, prin casa Hagi Pop din Sibiu, în 1795-1797 și 1798. Folosește în acest scop și relațiile sale particulare⁶¹. Nu este un caz izolat. Cu atât mai mult cu cât exemplul cel mai convingător îl dădeau chiar domnitorii fanarioți, mari cititori de „gazeturi”. Despre costul abonamentelor avem indicații și din condica domnească de cheltuieli.

Documentația existentă este îndeajuns de convingătoare ca să afirmăm că la curtea domnitorilor fanarioți lectura presei occidentale era destul de curentă. Abonamente regulate la ziare franceze și italiene se făceau încă din 1727⁶². Un mare cititor era Constantin Mavrocordat, interesat (în 1740) de știri din gazete olandeze, „*di Colonia, di Lipsia, di Viena e di Mantova*”. Când „starostele de Cernăuți” îi trimite (în 1741) ziare procurate prin intermediari polonezi, domnul (pe atunci pe tronul Moldovei) le refuză: sunt „vechi”, „nici de o treabă”. „Măria Sa are de unde lua gazeturi.”⁶³ Într-adevăr... La fel se poate spune și despre Gr. Ghica, Al. Ipsilanti, Scarlat Callimachi (1763-1764). Gr. Alex. Ghica primea, de la Londra, chiar și gazete englezești. O listă aproximativ

completă cuprinde titluri ca : *La Gazette de Vienne*, *Le Journal Encyclopédique*, *Le Journal de Frankfort*, *Notizie del Mondo*, *Le Spectateur du Nord*, *Le Journal Littéraire*, *Le Mercure de France*, *Il Redattore italiano*, *Die vereignete Post und ofener Zeitung*. *Revue encyclopédique* era „liberală”, în timp ce *Courrier de Londres* era, tot în limbajul actual, „reacționar”⁶². Nu lipsea nici *Almanach des Dames*, destul de „exotic” totuși pentru o modestă curte „balcanică”.

Un cleric luminat, precum Chesarie de Râmnic (asemenea „colegului” său mitropolitul Leon Gheuca din Moldova), era interesat, nu mai puțin, de *Journal encyclopédique de libre propagande philosophique*. Dar mai ales, în 1780-1781, „pentru Mercurii care se fac la Viena și sunt și pe limba franțuzească”. Pe lângă *Mercure littéraire et politique*, cerea deci și un *Mercure historique et politique*⁶³. Există, fără îndoială, o mare curiozitate de „știri europene” și o sete de informații, despre care stau mărturie și cuvintele boierului Constantin Oteteleșteanu adresate importatorului sibian C. Hagi Pop : „Oricâte gazeturi vor fi venit, mă rog să mi se trimită”⁶⁴. A dispărut deci clauza apariției recente, într-atât de mare era curiozitatea pentru „evenimentul nou” în sine.

Funcția culturală a presei apusene, deși nu imediat perceptibilă, este mult mai importantă decât satisfacerea curiozității unor noi evenimente politice. Ea începe să-i familiarizeze pe cititorii săi (câți erau) cu aspecte și evenimente încă necunoscute în cultura noastră. Pe lângă informația recentă, culturală și literară propriu-zisă (ultimele apariții și titluri, activitatea editorială în

genere), apar știri surprinzătoare și despre polemici și succese literare, despre noile curente, despre fenomenul – inedit încă la noi – al modei literare. Opinia publică literară devine o realitate tot mai perceptibilă. Și ea contribuie, în mod decisiv, la formarea unei astfel de opinii literare incipiente. O adevărată schimbare de mentalitate, deocamdată doar prefigurată, se lasă astfel întrevăzută spre sfârșitul secolului al XVIII-lea. Ea va fi tot mai dezvoltată pe durata primei jumătăți a secolului următor.

Se poate vorbi, în felul acesta, de primul „succes” românesc al unei cărți occidentale? Credem că da. Este vorba de celebra și mult controversată în epocă *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1761, 17 volume, cu întreruperi, întreprindere de mare pionierat, organizată și animată de Diderot și D'Alembert). Obiect de acute controverse, polemici și de o publicitate europeană neobișnuită, faima sa ajunge și în Valahia. În felul acesta *Enciclopedia* a atras atenția și unui cleric luminat, episcopul Chesarie de Râmnic. Acesta se grăbește s-o comande (15 iunie 1778), prin casa C. Hagi Pop din Sibiu, cu o revenire la 14 septembrie 1778, căci procurarea ei, în această zonă, nu era chiar foarte ușoară. El cere să i se trimită neapărat (de căutat și la Viena sau „Lipsia”) o „carte ce se numește franțuzește dictionnaire encyclopédique, adică lexicon care iaste despărțit în mai multe tomuri unde să coprinde toate învățăturile și de toate științele”⁶⁵. În sfârșit, *Enciclopedia* sosește și este imediat pusă la contribuție. Este folosită ca izvor istoric. Dovadă *Mineiul* pe

noiembrie 1778, apoi pe decembrie, urmat de *Mineiul* pe ianuarie și februarie 1779, cu informații despre istorici antici, romani. Este folosit indirect și Montesquieu⁶⁶. Și la Iași se cumpără, în 1779, patru tomuri din *Enciclopedia*⁶⁷. Devine un adevărat prototip al cărții de mare succes, rară, interzisă și tocmai din acest motiv foarte căutată. C. Stamati, agent greco-francez, cere, în 1795, consulului Lebrun un exemplar⁶⁸. Românii încep să guste din savoarea fructului interzis.

Un alt exemplu elocvent de mare succes îl oferă Voltaire. Este scriitorul tipic de „scandal” al *Secolului Luminilor*, receptat la noi în mod foarte inegal, nesistematic și nu întotdeauna prin operele sale istorice și literare cele mai reprezentative. Dar masiv și în ediții de epocă. Iscăliturile românești pe volume disparate editate în 1774 sunt semnificative⁶⁹.

Trei aspecte esențiale se cer bine subliniate. Voltaire pătrunde la noi, în primul rând, prin texte ocazionale, de pură propagandă politică, antiturcești, stimulate de ruși: *Le Tocsin des rois* (1771: *Toaca împăraților*) și *Traduction du poème de Jean Plokof* (1770: *Tălmăcirea a facerii lui Jean Plokof*)⁷⁰. Mult mai substanțial este Voltaire istoricul. Amintit, ca atare, de Ienăchiță Văcărescu încă din 1787, în prefața la *Gramatica* sa, cu „istoria de obște”⁷¹. Se face trimitere, probabil, la *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours* (1756 sau 1761-1763). Și mai atractivă este *Histoire de Charles XII*, mai ales prin episodul refugiului său la Bender. Va fi tradusă în 1792⁷². Voltaire este citat și într-o *Geografie* din 1774, ca

și în diferite contexte⁷³. Se observă fără dificultate că opere literare (proze, teatru, în speță tragedii, pentru a nu mai vorbi de versuri) interesează mai târziu, cu precădere în primele decenii ale secolului următor⁷⁴. Ceea ce s-a numit, nu fără oarecare exagerare, „voltairianismul românesc” este, în primul rând, o reacție inconformistă de ordin ideologic. Despre un astfel de „voltairian” moldovean, de la sfârșitul secolului, am amintit anterior.

Nu oferim o bibliografie a acestor traduceri. Reținem doar spiritul lor și ideile puse în circulație. Din acest punct de vedere, influența cea mai constructivă, deși mult mai discretă, este a lui Montesquieu. Va fi asociat proiectelor noastre de reformă, mai ales în primele decenii ale secolului următor. El pătrunde, se pare, mai întâi prin filieră greacă. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) sunt traduse încă din 1750 și citite în această versiune. Ele popularizează, dacă nu chiar introduc și la noi ideea de cauză în explicarea fenomenelor istorice⁷⁵. Împărăteasa Ecaterina îl admira pe Montesquieu. El este folosit și într-un cod de legi tradus, în 1773, de Toma Logofătul.

Această infuzie masivă de ideologie occidental-iluministă, în original sau în traducere grecească, are urmări capitale asupra destinului culturii române. Pentru o bună perioadă, efectele acestei influențe sunt profund benefice. Ea umple un gol imens, căzând pe un teren practic arid, lipsit de orice producție ideologico-literară românească. Acum începe să se formeze un mare clișeu,

devenit de fapt un mare mit, al superiorității absolute a cărții străine asupra celei românești. El continuă, fără nici un paradox, până azi. Tot ce vine din Franța, apoi – după 1989 – tot mai mult din SUA, este, prin definiție, superior, exemplar, incomparabil. Ceea ce are și un efect deprimant asupra tendințelor și posibilităților creatoare originale românești. Este, și azi, greu de admis că nici un autor român, nici o carte românească nu se poate compara, nu poate fi egală sau chiar superioară unor cărți corespunzătoare franceze sau americane și, în general, occidentale. Dar mitul este încă atât de tenace, încât cu greu poate fi dislocat. Noi înșine ne-am confruntat – și nu o dată – cu o astfel de situație.

Acum se formează și alte deprinderi intelectuale – la început mai ales – extrem de benefice. Românii încep să cunoască fenomenul și metodele succesului literar, prin difuzare și chiar propagandă orală și scrisă. Iosif Moesidax vorbește elogios despre Voltaire, în 1765, în fața lui Grigore al III-lea Ghica. Iar acest greco-francez de care am amintit, C. Stamati, propune în 1795 să se traducă în grecește opera lui Voltaire, *Les Aventures de Télémaque* și să fie distribuită gratuit în imperiul rusesc⁷⁶. Tot acum începe să se instaureze și la noi cultul cărții – într-o primă fază, obiect de lux și semn al promoției sociale – și să se formeze primele biblioteci particulare, așa-zicând „laice”. În afară de celebra bibliotecă a Mavrocordăților, de care am amintit, se citează și nume mai obscure precum Alexandru Fiscuti și Ștefan Solciai. Ele includ opere de Claude Fleury, Wolf, Heineccius etc.⁷⁷. Faptul că ele s-au constituit în Transilvania

dovedește și mai mult amploarea fenomenului. Astfel de cărți pătrund și în unele biblioteci școlare.

În sfârșit, ceea ce se numea, de secole, „Republica Literelor” începe să devină o realitate și la noi. Se observă nu numai la grecii fanarioți, cu legături peste tot, dar și la clerici și boieri români luminați fenomene și deprinderi culturale noi: comenzi de cărți în străinătate, corespondenți literari, primiri de cataloage și extracte de cărți franceze, spre informare și documentare. Uneori operația avea și o finalitate și un dedesubt diplomatic, de captare și seducție⁷⁸. Inedită este, mai ales, comanda la casa C. Hagi Pop din Sibiu de cărți „care se arată în gazeturi”. Publicitatea literară și reclama devin astfel și în această zonă o realitate tot mai eficientă.

Izbucnirea Revoluției Franceze schimbă în mare parte datele problemei. Situația existentă suferă modificări radicale, chiar dacă – pentru moment – de scurtă durată, încep să pătrundă la noi un gen nou de publicații, expuneri de principii și instrucțiuni revoluționare, total ostile vechiului regim. În același timp, noi idei politico-revoluționare își fac apariția la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor. Noțiunea de propagandă începe să aibă și la noi un sens precis. Nu trebuie omis mai ales faptul că atât agenții, cât și publicul receptiv la astfel de mesaje sunt, în primul rând, grecii, categoria cea mai cultivată a epocii. În timp ce o presă revoluționară greacă era posibilă, în unele centre est-europene, la noi se putea vorbi, cel mult, de „manifesturi”.

Noțiunea apare nu numai în câteva *Cronici și povestiri românești versificate*. O reacțiune a epocii

legată de ideea de „propagandă” merită reținută. În timp ce presa greacă denunța fără nici o inhibiție „mașinațiile guvernului țarist”, timorarea moldo-valahă este încă mare. Scepticismul privitor la o răzmeriță, legat de intrarea rușilor în București, este evident. El este resimțit totuși, de pe acum, ca un defect, ca o anihilare a gândirii și convingerilor libere: „că nici *manifest* [s.n.] nu vede/ ci li-e de a vede”⁷⁹.

Dacă privim cu atenție, observăm că ideea de „manifest” are o circulație mai mare și un sens mai extins decât pare la prima vedere. N. Mavrogheni o are din 1783. Este în același timp un substitut al unei opinii libere și un sinonim al textului politic „subversiv”, de „propagandă revoluționară”. Cu acest înțeles precis ea circula, în București, încă din 1798, prin manifestul lui Napoleon către egipteni, tradus din arabă în greacă. Deci chiar de la începutul invaziei Egiptului de către francezi. Când Napoleon intră în Polonia, în 1806, manifestul său este tradus tot în grecește, cu sublinierea bine apăsată a ideii de „libertate”⁸⁰. Noțiunile de „replică”, „polemică”, „apologie” etc. sunt incluse. Mai ales atunci când astfel de texte apar în presa europeană, de pildă, vieneză, mai ușor accesibilă în Țările Românești. Mai toți domnitorii fanarioți (C. Mavrocordat, N. Mavrogheni etc.) se dovedesc sensibili la astfel de ecouri. Reacțiile lor sunt bine atestate.

Parcurgem o perioadă când se înregistrează, în domeniul ideilor politice, un mare salt calitativ. Încep să circule multe idei noi și din abundență. Toate sunt de inspirație revoluționară franceză, radical ostile ordinii absolutiste feudale. Noțiunea

de cărți „subversive”, de „contrabandă” începe să aibă un sens foarte precis. Un grec francizat, C. Stamati – care urmărea să devină consul –, rezumă cu claritate obiectivele noii propagande politice: „Scrierile revoluționare au triplul avantaj de a lumina poporul, de a agita despotul și de a-l incita la acte violente care preced totdeauna revoluțiile”⁸¹. Noțiunile de „revoluție”, „suveranitate”, „popor”, „cetățean” încep să capete un înțeles subversiv manifest, chiar dacă circulația acestor idei se va reduce, în mod esențial, aproape exclusiv la cercurile culturale grecești. Dar aceste publicații franceze, „pătrunse de noile idei de libertate”, sunt „instrumentele clandestine ale propagandei revoluționare în Balcani”⁸².

Ne putem face o idee foarte precisă despre conținutul acestei propagande parcurgând lista cărților franceze importate la București de frații Puglio din Viena și confiscate, iar aceștia expulzați din țară, în 1787. Arestarea lor de poliția austriacă nu întârzie nici ea (1790). Titluri ca: *Histoire politique de la Révolution en France, De la souveraineté du peuple, lettres du père Manuel... sur la révolution* sau *Manuel du citoyen* ne introduc într-un regim ideologic total schimbat. Traducerea „drepturilor omului” este învățată pe de rost chiar și de negustorii greci, fenomen mai mult decât neobișnuit de fervoare revoluționară republicană. Alt aspect caracteristic epocii: amestecul de titluri revoluționare incendiare cu literatura erotico-libertină, tipic secolului al XVIII-lea francez⁸³. Ruptura de nivel față de mentalitatea tradițională cronicărească și boierească este, azi, greu imaginabilă. Izbește, în egală măsură, și spiritul

antireligios al acestor publicații, combătute (cu cât efect?) încă de la apariția lor în țară (1797)⁸⁴. Un pamflet austriac este îndreptat contra francezilor revoluționari, în 1799⁸⁵. Am intrat, în mod evident, într-o nouă fază istorică: a războiului ideologic și de propagandă, cu reverberații până în țările noastre.

Largă deschidere europeană

Procesul de „europenizare” a Țărilor Românești continuă și chiar se amplifică în Muntenia. Din unele puncte de vedere se poate vorbi de o „europenizare” mai intensă decât în Moldova. În tot cazul, *topos*-ul european acum se definitivează și se generalizează. Privind acest proces în ansamblul său, în ambele Țări Românești, credem că se poate afirma că ne aflăm în fața „primei forme fără fond” a culturii și civilizației noastre. „Europa” este de pe acum o imagine grandioasă, exemplară, plină de mari promisiuni, dar deocamdată încă „goală”. Procesul, dacă este evaluat cu luciditate, nu s-a încheiat de fapt nici până azi. Pentru motivul esențial că el a fost și a rămas încă, în esență, un produs de imitație. În timp ce, în Apus, „Europa” s-a format în mod organic, urmare a unei întregi dezvoltări și cauzalități istorice, la noi ea a constituit doar un model și un ideal ideologic, în primul rând teoretic, exterior și imitabil. Indiscutabil, deosebit de fecund, de mari perspective, dar fără etapele pregătitoare, anterioare, care să-i dea un conținut profund și o adevărată consistență⁸⁶.

Nu-i mai puțin adevărat că un anumit proces organic a avut loc, chiar dacă de mici dimensiuni și intermitent. El era stimulat de călători, misionari catolici, greci cultivați, care întrețineau imaginea unei „Europe” atractive și seducătoare. Faptul că un tânăr țăran din Muntenia pleacă pe jos în Italia și ajunge călugăr capucin, în 1578, la Napoli, este mai mult decât o anecdotă istorică: un adevărat gest emblematic. Este vorba de Ieremia Stoica (1556-1625), beatificat în 1983 de Papa Ioan Paul al II-lea, devenind „Beato Geremia Stoica de Valacchia”. S-a ilustrat printr-o mare vocație și pasiune medicală.

La cronicari acționează o adevărată curiozitate intelectuală, o uimire a ineditului, o necesitate evidentă de lărgire a orizontului cunoașterii. Este ceea ce exprimă foarte bine Radu Popescu atunci când mărturisește că „m-am îndemnat a scrie din cele ce s-au întâmplat prin alte părți”. Că el dădea o mare importanță acestor informații externe deducem și din faptul că un întreg capitol din cronică sa se intitulează „Aicea lăsăm Istoria Țării Românești. Scriem ce s-a întâmplat prin alte părți străine” (cu știri din „Franța”, „Ispania”, „Englitteria”, „Prusia”⁸⁷). Alt cronicar, Constantin Căpitanul Filipescu, știa (aproximativ) de „Cristof Colombul, călugăr francez”, de „Luter Marton”⁸⁸. Dar raza vizuală a lui Radu Popescu este și mai extinsă. Ea se lărgeste spre America, „lumea cea nouă”, inclusiv în termeni de cunoaștere intelectuală: „neștiută de noi și lumea noastră de ei neștiută”⁸⁹. Ceva mai mult: Ienăchiță Văcărescu aflase (de unde?) de războiul de independență al Statelor Unite, „prin mijlocul și ajutorul Franciei

au rămas independente de către Englezi⁹⁰. Un emigrant ardelean, preotul unit Samuilă Damian, ajunge chiar în America. Are legături cu B. Franklin, întâlnit înainte de 1755, în Philadelphia. Numele său apare de altfel în corespondența inventatorului paratrăsnetului. Cu atât mai mult cu cât Samuilă Damian își câștigă existența în Noua Lume făcând experiențe de electricitate în public. Se preocupă chiar și de o anume publicitate în presa americană, dând un anunț în *The South Carolina Gazette* (23-31 octombrie 1748)⁹¹. S-ar putea să fie primul anunț publicitar românesc apărut în presa americană.

Conștiința apartenenței la Europa se profilează cu claritate tot în această perioadă. Constantin Brâncoveanu folosește termeni de o mare familiaritate (poate excesivă). El cere știri „*della nostra Europa*”, sugerând o intimitate politico-spirituală nebănuită, probabil simulată⁹². În tot cazul, solidaritatea europeană se produce în primul rând în unele idei creștine, opuse islamului. *Foietul Novel*, tot al lui Constantin Brâncoveanu, vorbește de altfel de „Europa creștină” (1701)⁹³. Propaganda rusească folosește aceleași idei în scopuri pur politice, antiturcești. De pildă, într-o *Rugăciune a neamului Grecilor către toată creștinească Europă*, traducere de Evghenie Vulgaris, din italiană, pe la 1772⁹⁴.

Poziția domnitorilor Moldovei și ai Țării Românești nu era lipsită de ambiguitate. O constantă, de pe acum, a politicii externe românești. Pe de o parte erau folosiți de către Poartă ca izvoare de inspirație „europeană”. Pe de alta era împiedecă percepută în Occident tendința lor de

independență. Un observator străin notează (în 1754): „Domnii Moldovei și Țării Românești, deși tributari ai Porții, erau priviți ca prinți ai Europei”⁹⁵. Publicația apuseană – germană în speță – *Theatrum Europaeum* (1633-1738), culegere de corespondențe politice externe, se face ecoul opiniei publice occidentale atunci când reține (după un raport austriac) tendința constantă de revoltă și independență a acestor „prinți ai Europei”⁹⁶. Politica lui Constantin Brâncoveanu și D. Cantemir, popularizată de presa menționată, oferă cel mai elocvent exemplu. Chiar și relativa frecvență a știrilor despre Țările Românești într-o publicație cu titlu „european” indică nu numai extinderea razei sale vizuale, dar și conștiința apartenenței acestor țări la același spațiu geopolitic european.

Urmările sunt – privite în adâncime și în perspectivă istorică – deosebit de importante. Exagerând, poate, puțin, s-ar putea vorbi, în scop pur demonstrativ, de o adevărată schimbare de „paradigmă”. Se produce, de fapt, prima schimbare de paradigmă din istoria culturii și civilizației Țărilor Românești. Se trece, cu alte cuvinte, de la mentalitatea tradițională, arhaică, patriarhală, „pravoslavnică”, feudală la idealul european al „Europei luminate”. Un produs pur al iluminismului. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, această imagine era bine constituită și configurată. „Europa luminată” devine un model global, integral, o sinteză de nouă cultură și civilizație. În această fază, aspirațiile reformatoare erau exprimate în mod sintetic. Dar, prin analiză, putem identifica trei straturi semantice. Ele sunt gândite solidar și, în

marea majoritate a cazurilor, simultan. Suntem în plină epocă de descoperire și glorie a „Apusului luminat al «Europei»”.

Europa atrage și se pleacă în Apus, în primul rând, pentru „a ști și a învăța”, așa cum subliniază foarte apăsător – se pare primul – stolnicul Constantin Cantacuzino⁹⁷. Ea este marele izvor de „învățătură” și „cultură”. Exemplul grecesc este invocat, încă o dată, de episcopul Chesarie de Râmnic și de alții. Carnetul de studii al stolnicului de la Universitatea din Padova stă mărturie. „Europa” și „învățătura” devin noțiuni sinonime. „Dascălii Europei” – scria Ienăchiță Văcărescu, în același sens, în 1794 – sunt „oameni vrednici și de laudă”⁹⁸. Se poate vorbi, fără exagerare, de un adevărat „miraj”.

El este stimulat și de marele prestigiu a ceea ce numim astăzi „civilizație”. Europa este imaginea progresului și a realizărilor pe toate planurile. Contrastul cu „barbaria” și „ignoranța” din țările noastre este mai mult decât evident. În 1798, arhimandritul Grigore Râmnicăeanu, un luptător pentru introducerea limbii române în cărțile bisericești, are – din această cauză – o imagine puternic idealizată, în care superlativul abundă:

Oamenii Europei au minte ascuțită, sunt nepregătitori și viteji; și cum într-însa s-au născut atâția înțelepți, atâția puitori de pravile, doftori, ritori și voivozi aleși, care au domesticit, au învățat și au biruit toate celelalte neamuri ale lumii cu puterea minții lor, a limbii și a mâinii, într-atât au înflorit și înfloresc științele, meșteșugurile, bunele obiceiuri și buna nemurire...

Că ne aflăm în fața unei adevărate definiții *ne varietur*, al unui topos ideologic bine constituit și

de mare prestigiu, o dovedește și un text dintr-o cronică a lui Naum Râmnicăeanu, scrisă către 1800. Prestigiul Europei era atât de mare, încât îl umplea de admirație până și „marea cuviință a zidurilor Europei” (pe care cronicarul nici nu le văzuse). Acest continent puternic idealizat

asemenea covârșește și cu mulțimea nemăsurată a oamenilor între care întotdeauna au strălucit darurile firești și la bunele obiceiuri și la știința învățăturilor și iscusința armelor și la tot lucrul cel de folos în viața oamenilor, s-au aflat în Europa mai toate meșteșugurile și mai vârtos cea mai mare laudă – tabla corăbiilor care cu degetul arată ascuțimea minții europenilor, tiparul s-au aflat în anul 1440 de la Hr., praful de pușcă de oarecare Berhold la leat 1390, cum și organele cele de război...

De unde concluzia pe care o trage – entuziasmat și cu toată convingerea – același arhimandrit Grigore. Sunt mai mult decât suficiente motive „cum că iaste de cuviință ca aciastă Europă să se numească podoaba lumii”⁹⁹. Țările Românești nu sunt deci numai o parte de Europa, dar au și un mare model de urmat: Europa însăși. În primele decenii ale secolului următor, idealul și modelul european sunt deci afirmate cu o mare intensitate. Iar la acest ideal aderă nu numai domnitorii fanarioți reformatori (Scarlat Callimachi, de pildă), dar și întreaga noastră clasă politică și cultivată a epocii.

Conținutul și descrierea „modelului european” sunt studiate în istoriografia românească sub lozinca *Între Orient și Occident*¹⁰⁰. Un adevărat clișeu istoriografic, plin de detalii pitorești și anecdote, pe care nu le mai reluăm acum. Un amestec de elemente de civilizație și cultură occidentale și

de puternice reminiscențe tradiționale, grupate la rubrica „Orient”. În orice caz, asistăm la un început de modernizare și europenizare rapide, chiar dacă încă superficiale, ale Țărilor Românești. Totul tinde să se schimbe, deși fragmentar și pe spații sociale reduse: psihologie, moravuri, deprinderi, cultură, relații sociale și internaționale.

Câte un gest simbolic exemplifică tot acest proces de sincronizare și imitație: fuga în Occident a fiilor lui Al. Ipsilanti, Constantin și Dumitru Ipsilanti, respectiv de 18 și 16 ani (16-17 decembrie 1781). Explicația tatălui lor este exactă: „Pentru satisfacerea curiozității lor de a vedea țări străine”. Alte detalii sunt la fel de revelatoare: „Și numai decât să îmbrăcară cu alte haine strâmțișoare, care se cheamă nemțești”, altfel spus „portul de nemțșori”¹⁰¹. În schimb, ca spectacolul contrastului Orient-Occident să fie deplin, Ienăchiță Văcărescu – trimis în misiune diplomatică de „recuperare” la Viena în audiență la Iosif al II-lea – produce o adevărată senzație, la curte, prin costumația sa orientală. Doamnele din suita și anticamera imperială aproape că vor să-l dezbrace. Sunt viu interesate de șalurile și blănurile sale, rar văzute la curtea vieneză.

Explicația seducției apusene este pusă, pe bună dreptate, de Ienăchiță Văcărescu pe seama noii educații primite prin „dascălii Europei și de limbă franțuzească și de limbă italienească: oameni vrednici de laudă și împodobiți cu multe științe”. Escapada nu este deci condamnată, ci pe deplin înțeleasă. Am trecut de faza instrucției și cunoașterii livrești doar prin „istorii geograficești”. Fiii

lui Ipsilanti vor „să vadă și țările Europei în simțire”¹⁰². Este o stare de spirit și o nouă aspirație ce se face simțită în ambele Țări Românești. Înaltul cleric Vartolomei Măzăreanu deplânge faptul că nici tinerii boieri moldoveni „din țara lor nu es ca să vază... învățăturile și procopselile ce le lipsesc și să se îndemne a le urmări”¹⁰³. Gânduri și inițiative încă izolate, fără consecințe imediate. Dar care indică o mutație subterană și în profunzime a spiritelor cultivate românești. Sunt prefigurările începuturilor culturii române moderne.

Situația este cu atât mai dificilă, în orice caz foarte incertă, o bună perioadă, deoarece nu sunt încă indicii că „Europa” ne „acceptă” în structurile, cultura, civilizația și ierarhia sa de valori. Prestigiul nostru „european” este încă mult prea redus, impresiile sunt în general negative. „Bieții valahi” – după expresia lui Salaberry¹⁰⁴ – este aproape un loc comun. El este întreținut, în bună parte, chiar de români. Capul de serie pare să fie stolnicul Constantin Cantacuzino: neam „scăzut”, „supus”, „ocărât” etc.¹⁰⁵. Luciditatea istorică și un imens regret patriotic se amestecă într-un dozaaj greu analizabil. Pe de altă parte, poziția – să-i spunem cu un termen blând – „ancilară” a Țărilor Românești le fixează pentru secole un statut inferior de subordonare, obediență și „iobăgie” politică față de Înalta Poartă. „Domnitorii Moldovei și Valahiei” – zice un proverb turc – „sunt cei doi ochi ai Imperiului Otoman îndreptați spre Europa”¹⁰⁶. Funcție subordonată de „agenți informatori”, de care fanarioții, mai ales, mari cititori de presă occidentală, se vor achita cu servilism și competență bine subliniată.

Dacă se poate vorbi totuși de o descoperire „europeană” a Țărilor Românești, ea este cu totul ocazională și intermitentă : nobili germani care se întorc din cruciada a patra și trec prin Transilvania, studii aproximative despre *Morlaques**, o mențiune cu totul fugară a lui Montesquieu. În secolul al XVIII-lea, referințele (dacă le putem numi astfel) se înmulțesc. Ele sunt stimulate de traduceri din D. Cantemir, de moartea tragică a lui Constantin Brâncoveanu și a familiei sale la Istanbul. Mica istorie literară comparativă reține și faptul că abatele Prévost îi face un portret cam fantezist în ultimul său roman (*Le Monde Moral*, 1760-1764)¹⁰⁷. Știri mai multe despre Transilvania și evenimentele sale politice devin publice după refugiul lui Francisc al II-lea Rákóczi la Paris. *Hôtel de Transylvanie*, de reputație mai mult decât dubioasă, figurează și în *Manon Lescaut*. Și într-un roman de M^{me} de Staël, *Corinne*, din secolul următor (1809), se face o mențiune fugitivă.

Sunt doar câteva repere și nu mai mult. Despre Țările Românești se găsesc mai multe (și mai serioase) informații politico-istorice în publicația germană periodică *Theatrum Europaeum* (1633-1738), în 21 de volume. Însă, poate, una dintre cele mai elocvente și semnificative reacții ale unui occidental despre „occidentalizarea” noastră incipientă este a călătorei și scriitoarei engleze Lady Craven, în timpul domniei lui N. Mavrogheni (1786). Când i se arată cu mândrie un pretins „parc englezesc” al unui boier Dudescu, ironia sa este amară : el este mult mai modest decât cel

* Sau *morlachi* (ital.), locuitorii „Mavro-Valahiei” (Valahia de Sud, în gr.) (n.r.).

mai modest parc englezesc, de acasă¹⁰⁸. Nu ne îndoim că Lady Craven avea dreptate...

În ciuda obstacolelor și inerțiilor inevitabile ale vechii mentalități retrograde, imaginea „Europei luminate” progresează. Este tot mai bine asimilată, iar conținutul său intelectual – singurul care ne preocupă în această ordine de idei – se precizează tot mai mult. „Europa civilizată” (noțiune destul de frecvent folosită de fanarioți) implică mai mult decât noi moravuri, „bucătari francezi”, „muzică europeană”, „vasele de argint par a fi de proveniență engleză” etc. (după observațiile unor călători străini, citați atent de N. Iorga). Ea presupune, mai ales, un regim intelectual nou : „limbi europene”, lecturi de autori europeni, în original sau traducere. Formarea unui nou gust literar. Și ceea ce este cel mai important, apariția unor noi idei „ideologice” și literare devine posibilă. Un capitol care merită într-adevăr atenție.

O carieră de „dragoman” nu se putea face la Poartă decât prin cunoașterea de limbi străine. Mulți greci cultivați nu mai voiau să vorbească grecește. „*La Francese e molto in voga*”, nota Raicevich în 1788¹⁰⁹. La curtea lui Al. Moruzi se vorbește bine franțuzește, „aproape ca la Paris”. N. Mavrogheni știa italienește și franțuzește. Citea și presă franceză : *Le Spectateur du Nord*¹¹⁰. Grigore Ghica vorbea și el franțuzește, „precum și celelalte limbi europene”¹¹¹. Chiar dacă o cronică de curte poate fi suspectată că înflorește adesea realitatea, nu este mai puțin adevărat că plurilingvismul european, îndeosebi francez, era un semn nou și distinctiv al epocii.

Lectura cărților străine deschide orizonturi noi, unele nebănuite. „Europa” însăși pare a fi

lăsată uneori în urmă. În 1795 se traduce, din grecește, *Istoria Americană*¹¹². În bibliotecile românești de epocă existau și titluri dintre cele mai neobișnuite, ca *Recherches philosophiques sur les Américains* de Paw și *L'histoire de l'Amérique* de Robertson în versiuni franceze¹¹³. Astfel de cărți nu sunt însă numai izvoare istorice și de cunoaștere. Ele propuneau și noi modele de redactare. Fenomenul se observă foarte bine la unii greci, la Meletie de Arta, de pildă, autor de istorii ale Bisericii scrise după tipic și scheme occidentale¹¹⁴. Alteori, izvoarele occidentale sunt recomandate ca documentare amplă despre un subiect. „Eu dau” – scrie I. Văcărescu – „numai o idee cititorului de aceasta pe scurt”¹¹⁵.

Câteva noi idei care pluteau în aer sunt acum mult mai bine precizate. Uneori se indică și sursa: Voltaire în cazul unor comentarii despre Vechiul Testament¹¹⁶, ateii „nedumnezeiți”, inspirați de „farmazoni și dascăli acestora Franțози”¹¹⁷. Răspândirea ateismului atrăgea atenția – și fulgerele – lui Antim Ivireanul. Ideea de progres, regenerare, înaintare, „deșteptare” este și ea destul de curentă. Un suflu nou începe să învioreze întreaga cultură română. Vechile și latentele complexe românești primesc un viu impuls prin prestigiul noului termen de comparație. C. Hangerliu este condamnat de un cronicar anonim, deoarece „stricase acea mărire ce are acest Principat/ care la toată Europa este vestit și lăudat”¹¹⁸. O exagerare evidentă. Chiar și lăutarii țigani (după Dionisie Fotino) sunt atât de buni, „încât și muzicanții Europei îi admiră”¹¹⁹. Cine însă poate să-i... contrazică?

Dar evenimentul capital produs de noua stare de spirit literară înscrie o dată esențială în istoria literaturii române. Ea nu este nici până azi pusă în cea mai bună lumină. Se face saltul decisiv de la oralitate și circulație manuscrisă a versurilor la forma tipărită în volum. Inițiativa aparține primului poet român care-și tipărește versurile, Ioan Cantacuzino (1757-1828), *Poesii noo* (Dubăsari sau Movilău, între 1792 și 1798, căci poetul face o carieră în Rusia și în armata rusă). Foarte citit, el traduce din Florian (*Numa Pompiliu*), J.-J. Rousseau (*Narchis sau îndrăgostitul de sine însuși*, prima comedie franceză, chiar dacă modestă, tradusă integral în românește), Alexander Pope, *An Essay on Man* (*Cercare asupra omului*, 1796, în volum, 1807). *Poesii noo* se deschide de altfel cu o „Satiră: Omul”, unde întâlnim și principiul iluminist tipic: *Trebuie să ne deșteptăm miloarde* (= *mylord*). Limba nu-l ajută încă pe Ioan Cantacuzino, dar inițiativa sa rămâne nu mai puțin memorabilă¹²⁰.

Este, de altfel, și un foarte bun exemplu de totală insuficiență a criticii și istoriei literare pur estetice. Este foarte probabil (n-am citit volumul) că G. Călinescu, în ediția a II-a a *Istoriei literaturii române*, care reține această descoperire, să aibă dreptate când declară că *Poesii noo* sunt slabe. Dar, în acest caz precis, valoarea istorică a inițiativei poetului este mult, mult mai importantă decât calitatea versurilor sale, expediate de sus, și într-o simplă enumerare de poeți minori de epocă. O istorie literară care nu subliniază apariția primului volum românesc de versuri tipărit este doar o pseudo- „istorie literară”. Oricâte alte

calități ar avea (stil, portretistică etc.). Dacă într-o istorie literară nu aflăm care este prima autobiografie românească, primul jurnal intim românesc, primul roman românesc etc., această „istorie” este, orice s-ar spune, insuficientă, chiar slabă din acest punct de vedere. Mai exact, neadecvată obiectului său real, deoarece literatura este și un fenomen și produs istoric, condiționată istoric, având și un conținut istoric.

Sunt, credem, suficiente elemente ca să subscriem integral – în încheierea secolului al XVIII-lea al evocării noastre a începuturilor „libertății” românești – la opinia lui N. Iorga: „Cea mai bogată perioadă din istoria culturală și literară românească”¹²¹. A epocii sale „vechi”, fără îndoială. Căci despre aceasta este vorba.

Transilvania (secolul al XIX-lea)

Ideea libertății

Trebuie subliniat cu toată claritatea: contribuția Transilvaniei la dezvoltarea ideii de libertate – în cultura și societatea românească – este de prim ordin. Superioară, în orice caz, reflexiei – mai mult sau mai puțin ocazionale – exprimate din cele două Țări Românești din aceeași perioadă. Observăm, cu deosebită satisfacție, în primul rând, un mare salt calitativ. Un alt regim și limbaj ideologic. O afirmare și o adâncire analitică propriu-zisă a unei noi mentalități românești, ideologică și politico-socială.

De unde o evoluție importantă, încă insuficient pusă în lumină. Asistăm, în esență, la lărgirea, aprofundarea și difuzarea sporită și continuă a ideii de libertate. Afirmarea sa teoretică și practică atinge progresiv cote tot mai înalte. Lărgirea sferei conceptului de libertate, în sens național, religios și creator (care stă la baza acestui proces), reprezintă un progres considerabil. Dintr-o problemă pur sau preponderent teoretică, libertatea devine și o idee-forță tot mai activă în ordinea

social-politică. Se manifestă în jurul său o tot mai mare solidaritate și se observă – chiar dacă obstacolele sunt încă foarte numeroase – o tot mai mare eficiență a răspândirii sale. Audiența e vizibil din ce în ce mai largă. Ea cunoaște forme tot mai generalizate, mai insistente și organizate. Argument, credem, suficient de convingător ca să respingem, încă o dată, acuzația total nefondată a inexistenței unei ideologii românești contemporane, fie și incipiente, cu „Europa” și cu „spiritul veacului”. Fenomenul devine tot mai vizibil în perioada iluministă, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea.

Libertatea voinței

Bineînțeles, ideea de libertate circulă în Transilvania, în primul rând, în accepția sa tradițională, elementară, a întregii epoci: a libertății voinței. A actelor umane ce depind doar de propria și libera voință neconstrânsă. Alegem dintre multe exemple numai un citat din secolul al XIV-lea (1393). O declarație care motivează alianța lui Mircea cel Bătrân cu Sigismund, regele Ungariei: „Noi de bună voie și din singura voinția noastră, nici siliți, nici de nevoie”¹ etc. Toate elementele definiției clasice sunt reunite în stil concis, tradițional.

La începutul secolului al XIX-lea (care ne interesează acum în mod deosebit), folosirea noțiunii în această accepție este destul de frecventă. I. Budai-Deleanu amintește în *Țiganiada* (XI, 19)

de „sloboda volnicie”. Damaschin Bojincă vorbește și el de „libera faptă a înțelepciunii”. El definește libertatea, „adică facultatea de a pune în valoare voința proprie”. Se face și observația – riguros exactă – că o libertate „nemărginită” nu poate să existe². Noțiunea ca atare face încă figură de neologism. D. Țichindeal o folosește, în această formă, în 1808, într-o traducere din D. Obradovici³. După Samuil Vulcan, „omul moral” (în concepția lui Petru Maior) se caracterizează prin aceeași voință liberă⁴.

Ne aflăm totuși doar la primul stadiu teoretic al ideii de „libertate”. Ideea se întâlnește și la Paul Iorgovici și Samuil Micu. Ea va cunoaște pe parcurs aspecte și dezvoltări tot mai nuanțate și spectaculoase. Cercul, destul de îngust, al învățaților *Școlii Ardelene* este tot mai lărgit. O dovadă convingătoare că spiritul românesc – pus în condiții de dezvoltare culturală favorabilă – este capabil de o evoluție rapidă și ascendentă. Claritatea conceptuală crește progresiv, cu implicații tot mai profunde. Principiile de bază au fost enunțate încă din secolul trecut⁵. Acum începe să se treacă la dezvoltarea și difuzarea lor teoretică. Prima lor formă organizată acum apare, în Transilvania.

Față de aceste sintagme uzuale, contribuția lui Samuil Micu, deja amintit, este net superioară. El este, incontestabil, primul teoretician român, analitic, al libertății voinței. Problema este pusă și discutată în traduceri și adaptări după Friedrich Christian Baumeister (*Elementa Philosophiae*, 1747; Cluj, 1771), discipol al lui Ch. Wolf: *Loghica* (1799) și *Legile firei, Ithica și Politica sau Filozofia cea lucrătoare* (1800). *Învățătura metafizicii*, din

aceeași sursă, a rămas în manuscris, fiind editată abia în 1966.

Definiția libertății voinței este reluată în același spirit al liberului arbitru și explicată: „Pricina cea volnică așa lucrează, cât poate să lasă lucrarea adecă poate sau nu să lucreze” (*Învățătura metafizicii*, § 127). Ea acționează spontan, conștient („volnice sunt faptele făcute cu pricepere și înțelegere”), motivat. Poate fi corectată („se dau porunci cum să-și îndrepteze omul voia”), în acord cu legile naturii („Legile care le dă filozofia cea lucrătoare se cade să fie luate din firea omului”, *Legile firei...*, p. 15). Deci „nimeni nu poate dobândi înțelepciune de nu se va îndrepta voia” (*Legile firei...*, p. 196). Samuil Micu (după izvoarele sale) pune libertatea voinței în centrul vieții active morale și practice a omului. Este, în concluzie, cheia de boltă a „filozofiei celei lucrătoare”. Și doar un accident istoric (precum și în cazul lui I. Budai-Deleanu) a făcut ca aceste idei fecunde să nu aibă circulație și nici o influență asupra epocii.

Libertatea de gândire

Trebuie adăugat, cu insistență, că în această perioadă se enunță – și încă în forme radicale – principiul de bază al libertății, ca expresie imediată și directă a voinței libere: libertatea de gândire. Se rupe cu o întreagă tradiție de conformism, de dogmatism religios și politic, de represiune din partea culturii oficiale și a ierarhiilor

consacrate. Ideea apare în diferite contexte imprevizibile. Semn al asimilării, al vitalității, frecvenței și difuzării sale. Ea devine de pe acum o preocupare permanentă, doar aparent intermitentă, afirmată cu o îndrăzneală adesea uimitoare. Spiritul iluminist al veacului făcea posibilă o astfel de neașteptată eliberare spirituală.

Într-un cadru formal, restrâns, filologico-didactic, Paul Iorgovici (se pare, primul) enunță (în 1799) această idee explozivă: „Tot omul e slobod a gândi și a face lucru după cum se pricepe”. În felul acesta, el își exercită „sloboda voie a noastră”. Se observă însă imediat că preocuparea esențială nu este, de fapt, competența, ci doar libertatea nelimitată a investigației ce „cuprinde legea, adecă faptele omului cele ce purced din sloboda voia noastră”⁶. Aceeași idee, călduros elogiata, apare în același timp și la un alt bănățean, D. Țichindeal: „Minunat lucru e a gândi slobod deasupra tuturor lucrurilor, a prejudeca și a vorbi...”. Își ia doar precauția de a legitima „sobozenia minții cea de la Dumnezeu dată” și de a invoca în sprijinul său autoritatea unui învățat străin⁷. Măsură deloc inutilă într-o perioadă când gândirea și expresia liberă erau încă strangulate. I. Budai-Deleanu deplânge tocmai o astfel de situație: „Vai de cel ce crede și știe/ Vai de care zice că pricepe/ De trei ori vai de cei ce grăiesc/ Că mîntea-i dar dumnezeiesc”⁸. Vorbea în cunoștință de cauză.

Totodată – și în același cadru – apare și o altă idee. Încă o consecință directă a aceleiași gândiri libere: a gândi liber înseamnă a gândi rațional. Suntem la începuturile românești ale ideii de

rațiune și *raționalism*. Aceste noțiuni n-au făcut o mare carieră în cultura noastră, spre deosebire de cea europeană. Dar descoperirea lor, mai mult, invocarea lor înscriu totuși o dată în evoluția posibilităților de reflexie personală a epocii. Se observă imediat că preocuparea de bază este cunoașterea, „înțelegerea”, aflarea „adevărului”, prin exercițiul și puterea „minții” proprii. Dar, mai mult, se afirmă – pentru prima dată – primatul și dominarea absolută în procesul de cunoaștere a rațiunii, principiul de bază al raționalismului. Superioritatea rațiunii este afirmată încă de Samuil Micu (într-un text inedit, *Învățătura politicească*, 1787), unde se elogiază „cuvântarea cea dreaptă a minții”⁹. Tot „clandestin” (vrem să spunem rămas în manuscrisul inedit al *Țiganiadei*, XI, 36) este și elogiul metodei raționale în accepția lui I. Budai-Deleanu: „Cumpenind cu filozoficească minte tot lucrul cum se cuvine”. Mai concis exprimată, aceeași idee revine sub forma „judecata sănătoasă”¹⁰. Apologia sa poate fi reîntâlnită și la C. Diaconovici-Loga, la P. Vasici. Este vorba de „dreapta întrebuințare a înțelegerii și a minții”, de „iscusita judecare a lucrurilor”, marele ideal educativ al lui Damaschin Bojincă (*Diregătoriul bunei creștere*, 1830)¹¹. Noțiunea apare pe deplin consolidată și clarificată și în conștiința lui T. Cipariu: „Prin rațiune sunt omului deschise porțile spre înaintare perpetuă”. „Libertatea voinței împreună cu rațiunea” reprezintă legea umană prin excelență¹². Rațiunea se opune „servituții omenești”, după S. Bărnăușiu. Ideea are de altfel circulație și audiență în întregul spațiu al națiunii românești, în perioada care ne interesează, prima

jumătate a secolului al XIX-lea¹³. Când înaintezi pe un teren aproape necunoscut, acumularea de citate demonstrative devine inevitabilă.

A gândi liber înseamnă, în sfârșit, a gândi critic. În felul acesta este legitimată teoretic, pentru prima dată în cultura română, și ideea de *spirit critic* și de *critică*. Noțiunea de *critică* apare în dublul său sens: tradițional, empiric, de judecată negativă, defavorabilă despre orice subiect și de *spirit critic*, ca atitudine intelectuală ce nu admite nici o afirmație recunoscută ca legitimă decât printr-un examen rațional, urmat de disocierea spontană dintre adevăr și fals, minciună și adevăr. Dreptul de a disocia și afirma adevărul și a denunța și respinge minciuna sunt dintre cele mai mari cuceriri ale gândirii libere. Pentru prima dată problema adevărului, minciunii și, în primul rând a prejudecății este pusă în cultura română în mod rațional, în afara învățăturilor morale, dogmelor politice și religioase și a principiilor filozofice recunoscute ca infailibile. Problema apare, după cum am văzut, încă din secolul al XVIII-lea și este rezolvată, destul de sumar, în spirit raționalist-iluminist.

Textul cel mai organizat și substanțial despre combaterea prejudecății superstițiilor, din întregul secol al XIX-lea, este însă *Învățătura firească spre surparea superstițiilor norodului* de Gh. Șincai (databil 1804-1808, rămas în manuscris până în 1964). Este o prelucrare-adaptare parțială după J.H. Helmuth, *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens* (ed. a II-a, 1788). Scopul declarat este popularizarea științifică împotriva „descântării” și „boscoanelor”, care „foarte s-au lățit și

întrădăcinat între unii țărani români”. „Drept aceea, cine va învăța fizica se vor mântui de rătăcirile în care alții din neștiință s-au alunecat.” (§ 3-4).

Explicațiile supranaturale și practicile oculte tradiționale sunt combătute sistematic prin „por-nirile firești” ale „proprietăților trupului” și legile fizice, „legile mișcărilor trupului”. Sunt trecute în revistă elementele și fenomenele naturale: greutate, apă, aer, vânt, sunet, foc, electricitate, „mete-ori sau lucrurile din aer”, planetele și cometele („drept aceea nebunie este a se spămânda și înfri-coșa de ivirea cometelor”, § 132), „stele fixe, eclipse, planete”, „toate prorocirile ce se fac din împli-nirea planetelor sunt numai minciuni”, § 126). Demonstrația se vrea riguroasă și cu adresă directă. Fiecare capitol se încheie cu o „Însemnare” (respectiv concluzii) și după demonstrarea „nebu-niilor” se indică „aplicarea acestora asupra super-stițioșilor”. Pentru mentalitatea epocii, acest stil polemic este cu totul nou și surprinzător. Ceea ce face ca *Învățătură firească*, deși se integrează publicațiilor de popularizare frecvente în epocă, să le depășească net prin stil și nivel ideologic.

Că a existat conștiința destul de vie a acestui spirit critic (chiar dacă expresiile nu folosesc încă terminologia modernă) o dovedesc numeroasele apeluri și elogii aduse gândirii și expresiei libere. Ele apar ori de câte ori libertatea de gândire se lovește de un obstacol, de o presiune sau interdicție.

Este meritul incontestabil tot al lui Samuil Micu de a fi discutat, cel dintâi în cultura română, la confluența secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, în mod rațional și critic, problema prejudecăților.

Ele sunt identificate și clasificate, în consens cu întreaga tradiție europeană Bacon-Descartes, pre-luată și amplificată de iluminism, „în lucruri teolo-gicești, filosoficești și doftoricești”. Cauzele lor, dincolo de carența fundamentală a rațiunii, au condiționări specifice. Unele țin de vârstă: „a Prunciei, a Juniei, a Bărbăției sau a Bătrâne-ților”. Altele, de autoritățile impuse și recunos-cute ca infailibile. De unde necesitatea de a cerceta „vrednicia izvorului de la care [ele] răsar sau vin”. El nu poate fi primit fără un examen critic, în căutarea adevărului, preocuparea de bază. Ceea ce presupune analiză, îndoială metodică, prudență în decizia finală, luată în cunoștință de cauză. Concluzia echivalează cu un mic și neașteptat „discours de la méthode”, în stil patriarhal:

Dintru aceasta luminat se vede că nimic alta nu poate atâta face, ca să ne ferim de prejudecăți decât aceasta, adică: că priciniea [cauzele], pentru ce fieștecăre spunere o ținem adevărată sau neade-vărată, mai clar și mai desfăcut, și mai dezvolt, și mai pre amănuntul să le ispitim și să le cercăm și nu îndată să judecăm, ci puținței să așteptăm având îndoială, până ce cu bună trezvie și luare aminte vom cugeta, ca așa cu conștiință adevărată să fim¹⁴.

Prejudecata impune o normă comună. Ea nive-lează și depersonalizează. Dimpotrivă, examenul critic este individualizat și personalizat. Izvorul său, „lumina”, este propria noastră rațiune, care respinge orice normă și constrângere neacceptată rațional. Pentru regimul libertății – mai ales în practica socială, după cum vom vedea –, urmările acestei concluzii sunt considerabile.

Din *Istoria Sindipei*, în versiune românească (Sibiu, 1802), „învățăm că nici un lucru orbește

să nu credem, ci mai înainte bine să-l cercăm, de voim înțelepțește ca să lucrăm”¹⁵. În astfel de situații, înțelepciunea tradițională „populară” este asimilată de spiritul iluminist modern al analizei și cercetării critice. Problema conexă a cenzurii nu are o altă rațiune profundă.

Este o stare de spirit ce apare și la I. Budai-Deleanu (*Țiganiada*, B, VI, 44): „Cum să amăgesc mințile omenești”. Acest tip de scepticism este metodic, dubitativ. Impulsul natural spre expresia liberă îl inspiră, după cum deducem și dintr-o satiră versificată anterioară: „A-și da gură volnicie”¹⁶. Condiția de bază ca „slobod să tot judec” este de a fi „mai slobod de multe prejudecăți”¹⁷ (după cum se exprimă și Vasile Popp în dedicația sa către *Psaltire în versuri* de Ioan Prale – Brașov, 1827). Un înalt nivel de gândire și cultură echivalează cu toate atributele și calitățile spiritului critic. Damaschin Bojincă, ce continuă același fir de gândire, era convins de binefacerile reflexiei critice și ale noilor descoperiri științifice (în *Diregătoriul bunei creștere*, Buda, 1830):

Cultura dezrădăcinează dintre oameni credința deșartă și frica sclaviei [robiei], descoperă și înserinează multe rătăcirii și amăgiri și revărsă în fiește carele libertatea minții, tărie și bucurie. Unde înfloresc cultura, acolo piere superstiția, așisderea descântăturile, fermecăturile și uriceoasele vrăjitorii se sting¹⁸.

„Inventarul” erorilor iraționale este aproape complet.

Surprinde totuși, într-o măsură oarecare, că termenul „critică” – în sensul de atitudine intelectuală

generalizată nu pare să fi intrat încă, fie și în această accepție largă, în vocabularul reflexiei românești din epocă. Noțiunea era totuși cunoscută și folosită în polemici istorice și filologice. I. Budai-Deleanu pare să fie un adevărat cap de serie prin răspunsul său (rămas inedit, în limba germană) dat notelor istoricului sas Iosif Carol Eder la ediția sa polemică a *Supplex*-ului (Sibiu, 1791). I se amintește de „*eine bekannte Regel der Kritik*”, de „*gesunde Kritik*”, în a sa *Widerlegung der zu Klausenburg 1791. Über die Vorstellung der Walachischen Nation herausgekommen Noten*, de care preopinentul său n-ar ține seamă¹⁹. Folosirea acestor forme dovedește o evidentă familiaritate cu noțiunea de „critică”, în speță istorică, folosită, fără îndoială, și anterior. Ea apare și în dezbaterile filologice în jurul limbii române. Un reper inițial reprezentativ poate fi considerat lucrarea lui A.T. Laurian *Tentamen criticum in originem, derivationem et formam linguae romanae in utraque Dacia Vigentis Vulgo Valachicae* (Viena, 1840). În aceeași perioadă, asimilarea istorico-filologică a noțiunii de „critică” este pe deplin realizată.

Toate aceste referințe – aparent dispersate – au în realitate o semnificație convergentă profundă. Ele exprimă, în esență, o adevărată revoluție spirituală. Am îndrăzni chiar să afirmăm că ne aflăm în fața primei rupturi decisive de mentalitatea conservatoare, tradițional-arhaică a culturii române. Gândirea liberă – urmată de consecința sa directă: elogiul spiritului critic și necesitatea absolută a disocierii adevărului de eroare, de minciună – indică o nouă concepție de

viață, o adevărată mutație spirituală. Este consecința directă a influenței iluministe, care determină regenerarea și modernizarea spiritului și a culturii române. Fenomen, incontestabil nou, a cărui intuiție au avut-o primii noștri iluminiști. Ei exprimă cu claritate această mutație spirituală, determinată de „luminare”, cultură, cu obiectivul final: descoperirea „adevărului”. Prin asimilarea acestor valori devenim un „om nou”. Noțiunea va face o mare carieră, mai ales în secolul XX, în zonele sale iraționaliste și obsedate de „revoluții spirituale”. Originea sa iluministă îndepărtată – și, la drept vorbind, obscură – este total ignorată. Totuși, ea apare încă în *Retorica* (Buda, 1798) a lui Piuaru-Molnar. Iar sensul său nu este numai pur moral, cum crede, de pildă, editorul său modern: „Și-l deșteaptă și se preface într-un om nou și bine plăcut lui Dumnezeu”²⁰. „Deșteptarea”, prin învățămintele retoricii, este un concept tipic iluminist. În esență laic și raționalist.

Descoperirea, afirmarea și elogiul adevărului caracterizează începuturile gândirii libere românești, adevărată obsesie a primilor iluminiști-raționaliști români. Petru Maior are chiar accente patetice: „Cu anevoie este a nu grăi adevărul”, citim în *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*. Iar în *Istoria beseării românilor...*, el își mărturisește, în termeni aproape lirici, „dragostea adevărului de căruia îmi este învăpăiată inima”²¹. Tonul mesianic a dispărut din istoriografia modernă. Dar la acești pionieri el răspundea unei necesități sufletești, inclusiv patriotice, imperioase: „...se cade să ne ținem de cele mai asemenea adevăruri și care sunt popoarelor mai

de folos”²². Prioritatea nu o are metodologia, ci eficiența și urgența îndreptării unei erori colective evidente.

Ceea ce nu înseamnă că n-ar fi existat și o anume, modestă, dar reală, fundamentare analitică a adevărului. Samuil Micu avea această preocupare, în *Loghica* sa (Buda, 1799): „De alegerea sau osibirea adevărului și cum se cade a citi cărțile și a alege adevărul din ceale ce sunt scrise în cărți” (manuscrisul datează din 1781). Iar în *Învățătură politicească* (ms. 1787) se invocă „puterea judecății cu care judecă” (§ 34). Ea se ridică totdeauna la ideea de cauză („pricină”)²³. Este o stare de spirit evidentă și la I. Budai-Deleanu, care declară în „Epistolie” la *Țiganiada* (A): „Dar eu iubesc adevărul”. El presupune deliberare, discuție, controversă (B, 36-37). „În veacul nostru unde istoria se împreunează cu adevărata critică”, „toată cercetarea este sângur pentru un adevăr istoricesc, sau pentru apropiarea către adevăr”²⁴.

În același spirit analitic sunt identificate și denunțate obstacolele din calea adevărului: superstiția, „legende”, „defăimările”, prejudecățile (respingerea ideii vaccinării, de pildă), inclusiv autoritatea falșilor „dascăli”. De reținut că Samuil Micu respinge și ideea de „maestru spiritual”, i.e. *guru* (care va face ulterior și la noi o mare carieră), încă în *Legile firei, Ithica și Politica sau Filozofia cea lucrătoare* (Sibiu, 1800)²⁵. Dar cea mai mare piedică este minciuna, denunțată pentru prima dată în mod radical, în stil polemic, în reflexia românească. Principiul de bază – care este însăși esența gândirii libere și a spiritului critic – este

de altfel enunțat de D. Țichindeal, în *Filozoficești și politicești prin fabule moralnice învățăături* (Buda, 1814): „Minciuna de adevăr a se cunoaște și despre toate înțelepțește și sănătos a gândi și a judeca...”. Printre „minciuni”, în spirit integral laic, moralistul bănățean enumără și credința în „zmei și strigoi”²⁶. În general, în superstiții, după cum am văzut. Rudimentele unei mici, elementare „fenomenologii” a minciunii pot fi, de pe acum, întrevăzute.

Libertatea religioasă

Domeniul în care principiul libertății de gândire are în Transilvania efectele cele mai rapide, importante și de durată este cel religios, respectiv al libertății de credință sau al libertății religioase. El este introdus și oficializat – după cum ne reamintim – încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, prin importantul *Toleranzpatent* al lui Iosif al II-lea din 1781 (*Traité sur la tolérance* de Voltaire datează din 1763). Domeniul religios era, de altfel, și singurul, în vechiul regim absolutist, în care ideea de libertate de gândire putea fi apărută în forme publice, militante și organizate. Este și explicația pentru faptul că ideea de *toleranță* religioasă intră și în vocabularul ideologic românesc, asimilată și revendicată în repetate rânduri. Înțelegem, de asemenea, de ce noțiunea de *toleranță* a fost elogiată și invocată, în primul rând, de ortodocșii de „rit grecesc”, de „neuniți”. Doar două exemple: despre „meșteșugul toleranței”

începe să se vorbească încă din 1781²⁷. Și mai explicită este o revendicare a ortodoxiei din 1782: „Vrem prin îngăduința neuniților *Toleranție* sau suferire, slobodă ținerea legii sale”²⁸. Consecințele de ordin teoretico-ideologic sunt importante. Pe această bază – în noi împrejurări istorice – începe să se afirme tot mai energic și sentimentul libertății naționale. Vom reveni pe larg asupra acestor aspecte.

În felul acesta apare, în primul rând, în Transilvania, interzicerea discriminărilor confessionale. Principiul era de altfel înscris, în mod expres, în edictul din 13 octombrie 1781, când se recomandă Bisericii catolice „să se comporte bine cu membrii altor religii”. Printr-o revenire din anul următor, din 1782, se specifică: evreii, protestanții, calvinii²⁹. Drept urmare, conscripția din 1781 aprobă înlocuirea termenului „schismatic” (pentru ortodocși) cu cel de „lege grecească neunită”³⁰. O patentă din 1782 este și mai explicită: neuniții „fără nici o împiedecare slobodi vor fi”³¹. Principiul va primi progresiv, în termeni tot mai expliciți, și o conotație etnic-națională. Eveniment de mare importanță în istoria Transilvaniei în secolul al XIX-lea, mai ales după 1848.

Trecerea de la o Biserică la alta este, în consecință, îngăduită, după o procedură simplificată de șase săptămâni și, de fapt, formală. În felul acesta, unii ortodocși renunță la „uniație” și revin la Biserica ortodoxă. Convertirile silite sunt interzise, disputele confessionale oprite: „Cine vrea să fie unit, să fie, cine nu vrea să nu fie, că silă nu e...”³². Limbajul pare uneori frust, simplist, dar el exprimă o nouă realitate morală și ideologică:

asigurarea unui spațiu tot mai larg libertății de credință: „Să se dea pace legii fiecăruia, să creadă și să se roage cum vor”³³. În același timp dispăre – cel puțin la nivel oficial și administrativ – tendința de constrângere. Dovadă că sunt invocate, din nou, „patente” din 16 și 21 ianuarie 1782, care opresc categoric „orice îmbulzire făcută cu vorba sau cu fapta, orice tulburare...”³⁴.

Libertatea religioasă devine astfel o politică de stat. Ceea ce duce – în principiu, cel puțin – la abolirea oricărui dogmatism și a oricărei intoleranțe confesionale sau discriminări etnico-religioase. Pentru iobagul român, supus de fapt principiului medieval *cuius regio, eius religio*, conform căruia trebuia să îmbrățișeze religia stăpânului moșiei, în general catolic sau reformat, acest început de independență a conștiinței reprezintă o dată istorică. Prozelitismul – mai ales prin constrângere – al oricărei Biserici este abolit încă din 1782 de Iosif al II-lea: „Prozeliți să nu mai facă nici una din ele”³⁵. Principiul de bază, fiecare să fie „a legii sale slobod” prin respectarea „toleranței sau suferinței și dragostea cea creștinească”, se radicalizează pe parcurs. Petru Maior protestează față de interzicerea *Procanonului* și a practicii ca „la prepus de eres să bage pe oameni prin temniți și să-i ardă de vii”³⁶. Iar G. Bariț, în *Gazeta de Transilvania* (83, 1845, p. 332), folosește termenii cei mai expliciti posibil:

Duhul de prozelitism n-a fost niciodată așa de periculos ca tocmai în vremile noastre. Cea mai crâncenă nebunie a fost purtarea a-și sparge capetele și a ucide din pricina religiei și a nu lăsa pe oameni în voia lor, ca să creadă cum îi taie capul

și cum îi trage inima și în loc de a învăța pe oameni, a-i sili sau cu metode fizice sau morale³⁷.

Principiul toleranței adâncește și mai mult, în sfârșit, breșa în edificiul mentalității religioase tradițional-conservatoare. Spiritul laicizării, care începuse să se afirme anterior încă din secolul al XVIII-lea, face tot mai multe și mari progrese. Tendințele și orientările de bază sunt cunoscute: separarea completă a autorității politice de stat de cea religioasă a Bisericii; Biserica nu are a se pronunța în domeniul filozofic, al științelor naturii și al istoriei; spiritul galican își afirmă independența critică chiar și față de autoritatea Papei; dogma religiei unice este negată; coexistența Bisericilor este admisă și legiferată; prestigiul ordinilor călugărești este în sensibil declin. Pe alocuri se întrevide chiar și admiterea „indiferenței” religioase, în forme pasive, principiu combătut la începutul secolului al XIX-lea de Lamennais în *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823). Credința religioasă începe să devină o problemă de conștiință personală. Față de mentalitatea tradițională din Moldova și Muntenia – din aceeași perioadă –, nivelul conștiinței și al dezbaterilor religioase este în Transilvania, la începutul secolului al XIX-lea, net superior.

O documentare largă confirmă, pe întreaga durată a secolului al XIX-lea, răspândirea și consolidarea acestor tendințe. Încă în *Procanon*, Petru Maior (și n-a fost singurul) făcea o distincție netă între autoritatea „mirenească” și cea „duhovnicească”. El vorbea în mod explicit de „două puteri”. În baza acestui principiu fundamental, libertatea

religioasă și a Bisericii câștigă într-un dublu sens. Azi aceste realități par a fi de la sine înțelese. Dar, pe atunci, ele au produs o adevărată „revoluție” în spirite: independență față de autoritatea de stat, iar în interiorul Bisericii o deplină egalitate între confesiuni. Respectiv, în cazul românilor, între ortodocși și greco-catolici. De unde revendicări foarte limpezi: suprimarea „tiraniei bisericești” și politice (Moise Nicoară, 1815) și asigurarea libertății și egalității „ambelor religii... predicate liber în țară” (I. Budai-Deleanu)³⁸. Libertatea religioasă pentru ortodocși este revendicată constant, inclusiv prin memorii (1822)³⁹.

Subminarea rațională a dogmatismului religios face posibilă această importantă schimbare de optică. Într-o astfel de reacție – trebuie repetat – nu criteriul cantitativ este semnificativ, ci cel calitativ. Câți au citit, de pildă, *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase prin bine înțeleptul Dositei Obradovici întocmite...* (Buda, 1802), traduse, adaptate și prelucrate, în parte, de D. Țichindeal? Fără îndoială, puțini. Dar cât de adevărat sună și azi principiul iluminist invocat: Dumnezeu „prin filozofie a deschis ochii oamenilor și că cei luminați nu se întreabă care e de biserică răsăritului și cea a apusului, ci care este bun și care nu făcător de bine....”⁴⁰. Același D. Țichindeal enunță și un alt principiu, care legitimează o astfel de poziție: luminile rațiunii noastre ne conduc la adevăr⁴¹.

În astfel de texte, aparent ocazionale, dar de o densitate teoretică neobișnuită, apar mai toate reacțiile raționaliste tipice: spiritul critic, „îndoiala” începând cu dogmele religioase și „sfîntenia”⁴². Un

spirit radical antidogmatic este, fără îndoială, mai ales I. Budai-Deleanu, care ar trebui citit, pe latură ideologică, în primul rând în această „cheie”: „Înveți dogme, care nici o minte le cuprinde... nici o știință adevărată/ Nici o pricepere și simțire/ Potrivită cu omenească fire” (*Țiganiada*, B, XI, 16), „...credinți ce-s împotriva minții și firii omenești, înveți dogme ce nime nu le pricepe...”. Rezultatul? Un obscurantism desăvârșit: „...Omul nu trebuie să vază ce vede, nici să știe ce știe, ci numai aceia ce i se spune” (IX, 17). Principiul „adevărului” religios unic este negat în esență. *Procanonul* respinge, cum am văzut, în mod radical supremația dogmei și a infailibilității papale. Ulterior, aceeași reacție și la Damaschin Bojincă, adept declarat al „legii naturii” și al „drumului drept al rațiunii”⁴³.

În același spirit, I. Budai-Deleanu respingea intoleranța, persecuția religioasă – cu o expresie actuală, „fundamentalismul”. Lărgime remarcabilă de vederi: represiunea atât creștină, cât și musulmană este denunțată: „Creștinul pe necredincioși încă arde, cum incviziția sfântă îi arde acum” (XI, 24); „Pe musulmani coranul învață/ A lipsi pe ghiauri de viață” (XI, 23). Explicația? „Fiește care crede în vreo lege/ Care o socotește peste toate.” Este chiar definiția intoleranței și fanatismului, respinsă cu indignare: „*Fanatismul* va să zică o râvnă nebună pentru lucruri deșarte care unuia le socotește că sunt sfinte” (VIII, 71). Libertatea religioasă atinge în felul acesta, pentru prima dată în cultura română, cea mai radicală formulare. De reținut este și faptul că, în conștiința liberă a lui I. Budai-Deleanu, atât „fanatismul”,

cât și „suprastăciunea” (superstiția) sunt deopotrivă demonizate ca „slujitoare ale lui Belfagor”⁴⁴. Ideea de libertate era deci gândită unitar, global, sistematic. Este definită prin cele două componente de bază: spirituală și politică.

Cel mai înalt punct atins de principiul libertății, la noi, a rămas – din nefericire – îngropat și exprimat doar în mod aluziv, în manuscrisele lui I. Budai-Deleanu. Continuă în același timp, cu toată energia, apărarea principiului libertății confesiunilor, libera lor alegere, a trecerii de la catolicism la ortodoxie⁴⁵. Apărarea „unirii” este revendicată, la fel, ca un act de libertate a conștiinței. O competiție și efervescență continuă caracterizează în epocă întreaga viață confesională a românilor. Dovadă, între altele, memoriile adresate împăratului Francisc I, în Transilvania, în 1817, urmate de un decret aulic din 1820, apoi de un altul din 1824, care garantează liberul exercițiu al ortodoxiei, fără a fi acceptată totuși ca „religie receptă”. Aceleași controverse și în Banat, în perioada 1835-1837⁴⁶. Revendicări ortodoxe insistente se constată și mai târziu. Nu mai dăm noi referințe. Principiul libertății religioase și a trecerii de la un cult la altul este apărut – în repetate rânduri – de G. Bariț. El publică și reflexii critice despre biserică, în general, dovadă că spiritul laic făcuse progrese în Transilvania (unii istorici constată chiar că interesul pentru teologie scade în perioada 1830-1840, iar Blajul pierde din prestigiu⁴⁷.) Emanciparea filozofiei de teologie are și în A.T. Laurian, în 1845, în cuvântul său academic, un apologet de prim ordin: „Prin criticismul lui Kant se potolește cearta între dogmatism și

scepticism”. Efect salutar, deoarece predominării dogmatismului îi „urmează epoca barbarului și a ignoranței: cu filozofia cad artele și științele, începe a domni superstiția și... despotismul și credulitatea. Trist veac pentru umanitate”⁴⁸. Și nu este chiar o întâmplare că Simion Bărnuțiu este destituit, în 1842, de la catedra din Blaj. În plin mediu teologic, el îndrăznise să afirme: „Despre o filozofie proprie nu poate fi vorba după ce rațiunea își pierduse independența”. Îndrăzneală neobișnuită: pericolul servituții rațiunii omenești atrage dominarea „inchiziției sacre”, conform căreia oamenii „n-aveau voie să vorbească și să scrie cum cugetau, de aceea rațiunea și filozofia nici n-au făcut un progres”⁴⁹. Filozofia ajunsese, cu o formulă celebră, clasică, „roaba teologiei”⁵⁰. Principiul iluminist al libertății religioase combătea, în esență, tocmai o astfel de subordonare sterilă, profund negativă.

Denunțarea insistentă și repetată a „prejudiciilor” și mai ales a „superstiției” este urmarea directă și firească a respingerii fanatismului, cât și a progreselor spiritului critic și a conștiinței libertății religioase. Nu este însă o descoperire a secolului al XIX-lea în Transilvania. Am putut constata, din plin, această realitate când am trecut în revistă, anterior, ideile secolului al XVIII-lea. De fapt, Biserica ortodoxă respinsese, cel puțin „oficial”, superstițiile încă din secolul al XVIII-lea prin mitropolitul Sava Brancovici⁵¹. Este, evident, mai ales un efect al influențelor iluministe, care condamnau în mod solidar vrăjitoria, credința în miracole și superstițiile (patente din 1766 și 1770)⁵². Putem adăuga la documentarea anterioară

și un memoriu al episcopului Ioan Bob, care cerea cu insistență „eliberarea de prejudecăți”. Izvoarele românești, concepute în același spirit, sunt și mai concludente și semnificative.

De Gh. Șincai și a sa *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului* am amintit. Sub emulația lui Dositei Obradovici, care, în *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase...* (Buda, 1802), condamnă „descânțece, ghicitori și alte minciuni”, „descânțece și vrăji”, „descânțece și farmece”, D. Țichindeal reia în același spirit polemica anti-superstițioasă: „carba credință deșartă” cum sunt „farmecile, descânturile, deochiurile și alte vederi de noapte”. În general, „riturile și dogmele” nu fac nimic altceva decât „îi divizează pe oameni”. Intervine deci și un criteriu colectiv: tulburarea solidarității și armoniei sociale. La fel de periculoasă ca și credința în „vrăjitoare” și „strigoaie”: „o minciunile minciunilor și mai mare decât toate minciunile”⁵³. Actul de acuzație este complet: superstiția este în același timp antirațională, antisocială și antimorală. Convingere specifică întregului iluminism transilvănean și în secolul al XIX-lea.

Când se asociază apologiei spiritului critic, superstiția este asimilată prejudecății istorice. Reacție evidentă mai ales la Petru Maior, în polemicile sale istorico-filozofice cu Eder (care „era de prejudecăți cuprins”), în timp ce „Enghel” scrie despre istoria românilor „fără prejudecare”. Kopitar, în schimb, este plin de „basmelor nemțești”, de „minciuni asupra românilor” (*Istoria beseșării românilor...*)⁵⁴. Aceeași intransigență și în disputele sale religioase. În *Propovedanii*, el combate „basme și minciuni în chip de adevăr”⁵⁵.

Radicalismul explicit laic se observă și la Ioan Piuariu-Molnar, în mai multe împrejurări și, mai ales, în legătură cu traducerea sa din Claude François Millot (*Istorie universală adică de obște...*, 1800), care învață „să urască spăimântările copilăreștilor nebunii ale credinței deșarte”⁵⁶. I. Budai-Deleanu, mai ales, nu scapă un prilej ca să vestejească (*Țiganiada*, B) „basmă care nu pot să fie”, „vrăji”, „credințe deșarte”, „descântare”, „minciuni” (inclusiv în *Alexandria*, II, 21) etc. Uneori în text și de cele mai multe ori în note: „socotelele oamenilor pentru strige și fermecători, despre cei cu pricepere sănătoasă să lepădă cu totul” (IV, 38). Tema represiunii religioase revine: „Ba și noi, creștinii ardeam câteodată pe necredincioși, cum ard și astăzi spaniolii cu sfânta incviziție pe jidovi și pe alții” (XI, 26; notă). În cercetările istorice pentru cei cu „mintea liberă de prejudecăți nu mai este loc pentru legende”⁵⁷. O adevărată profesiune de credință istorică modernă.

La această campanie antisuperstiție participă istorici-cronicari, clerici luminați și oameni de presă. Și dacă, uneori, se poate produce impresia, din partea noastră, a unei aglomerări excesive de citate, titluri și nume, este numai pentru a dovedi, fără replică, progresele reale pe care le cunoaște efectiv gândirea religioasă liberă în Transilvania, începând din prima jumătate a secolului al XIX-lea, care continuă epoca anterioară. S-au făcut de altfel și cercetări despre primele atestări ale acestor noțiuni intrate în limbă, începând cu „superstiție” (Petru Maior, 1783; Gh. Șincai, 1804-1808) și terminând cu „prejudecăți” (1816)⁵⁸. Nicolae

Stoica de Hațeg, de altfel cleric, are „îndoieli” serioase despre „simple păreri” și „legende”, despre „simple presupuneri”⁵⁹. Episcopul S. Vulcan face apel în predicile sale, împotriva „superstițiilor și prejudecăților” (*Învățăături asupra boscoanelor superstițiilor*), la noile metode și tratamente medicale, de pildă, împotriva vărsatului („Despre vărsatul de vacă”)⁶⁰. Este o aliniere evidentă la nivelul științei occidentale a timpului. Noua orientare a devenit posibilă deoarece spiritul critic făcuse între timp progrese deosebite. Eftimie Murgu, într-un text din 1830, denunță și el „apăsătoarea prejudecată a confuziei”⁶¹ între „crezătorie deșartă” și „religie”. Problema pătrunde și în presă cu o remarcabilă stăruință la G. Bariț. Într-un articol, „Cultura” (din *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, din 1838), i se face elogiul de „a-i păzi de greșeli și prejudecăți” pe cititori. Articolul „Credința deșartă” (*Foaie...*, 9/1841) este o adevărată apologie a raționalității, spiritului critic și gândirii libere laice. În astfel de împrejurări, nici nu-i de mirare că spiritul „profan”, „laic” se exprimă cu tot mai multă putere. Pe măsură ce prejudecățile sunt combătute, inhibiția critică lasă tot mai mult loc „îndoielii” și „deșteptării” conștiinței.

Trebuie să ne reamintim, în același timp, că afirmarea principiului laic, al separării oficiale a Bisericii de stat, este urmarea directă a influențelor iluministe. Principiul a fost admis, după cum am văzut, de toți adepții libertății religioase. Ideea statului laic nu este încă foarte bine consolidată nici azi în România, chiar și după 1989. Biserica ortodoxă tinde, cu tenacitate, să devină

autoritate supremă, oficială, de stat, iar „neamul” – în cel mai pur spirit dogmatic „Nae Ionescu” – se confundă cu „catedrala neamului”. O temă asupra căreia vom reveni, pentru a dovedi, o dată mai mult, actualitatea acestei ideologii liberal-iluministe. Ea este practic încă necunoscută și, în orice caz, încă nestudiată sistematic, în toate implicațiile sale, inclusiv actuale.

Noțiunea de „profan” pătrunde totuși în limbă chiar de la începutul secolului. În *Calendarul de la Buda* (1811) se publică „istorii și învățăături din scriitorii cei profani”⁶². O astfel de mentalitate are mai ales I. Budai-Deleanu. Este foarte sceptic în legătură cu „deșărtatea disputelor teologice care era pe acele vremi” (*Țiganiada*, A, I, 10). Rămâne la fel de incredul despre cei ce cred și „știu” „ce-au făcut și ce-au vorbit sfinții în rai” (B, IV, 8, notă). După același principiu laic el se orientează, de altfel, și în cercetările sale istorice: „Faptele primilor oameni care sunt de origine divină o socotesc ca neavându-și locul aici”⁶³. Este regretabil că acest radicalism laic a rămas, o bună perioadă, îngropat în manuscrise.

El nu se putea naște și dezvolta decât într-un climat de libertate religioasă și toleranță, determinat, în primul rând – trebuie subliniat mereu –, de reformele și decretele lui Iosif al II-lea. Am amintit anterior de *Toleranzpatent* din 1781, tradus în românește în 1782, urmat de alte decrete. S-ar spune chiar că politica oficială încurajează efectiv laicizarea spiritelor. Mai ales că după 1701, încă din perioada Unirii, urmat de mai multe decrete aulice sub Maria Tereza, principiul libertății religioase, inclusiv pentru români (respectiv

ortodocși), este afirmat nu o dată. Ecoul în conștiința epocii este puternic și de durată. Nicolae Stoica de Hațeg menționează cu satisfacție, în cronica sa, că „în august (1787), fu publicația împărăteștii toleranții, la 4 religii datori romano-catolici, evangheliști, helveți (calvini) și grecii neuniți (alții nu). Cu puterea toleranței, mulțime de catolici, neuniți, unguri se deteră la luterani, calviți”. Cronicarul constată că „uniții s-au spovedit și cuminecat la preoții noi, în bisericile neunite”. Urmarea cea mai evidentă a principiului toleranței, care permite trecerea, fără dificultăți, de la un cult la altul. Printr-un decret din 26 mai 1809 se recunoaște, în acest spirit, „neuniților” și dreptul la a-și alege un episcop propriu⁶⁴.

Principiul toleranței, ce pătrunde în mod destul de curent în spirite și limbă încă de la începutul secolului al XIX-lea (Nicolae Horga Popovici, „Înainte arătare” la *Oglinda arătată omului înțelept*, 1807; Petru Maior, *Istoria beseării românilor...*, 1813), are evidente urmări benefice pentru liberalizarea conștiinței religioase a românilor „în timpul acesta aurit, în carele se dă nouă atâta slobozenie”. Am citat din bănățeanul D. Țichindeal, din ale sale *Fabule...* (1814). Acesta nu numai că recunoaște deplina egalitate între cultele creștine, dar simpla calitate de „român” anulează orice discriminare posibilă: „...Nu e aicea grec, nici latin, unit și neunit. Să fim noi românii tot una”⁶⁵. Ordinea priorităților, a conștiinței libere, în Transilvania epocii, este fundamental schimbată. Naționalitatea trece înaintea confesiunii religioase.

Problema nu și-a pierdut nici în secolul XX semnificația, când se constată nu o evoluție, ci o

involuție, efect al regimului comunist. Fără paradox se poate spune chiar că D. Țichindeal era mai înaintat în gândire decât Nae Ionescu, de pildă, care a făcut (sofistic și dogmatic) o deosebire netă între a fi „român” și a fi „bun român”. De ce? Fiindcă un catolic, un unit, poate fi „bun român”, nu însă și „român”. Fiindcă românul este și rămâne, în mod fundamental, prin definiție, doar ortodox, teză deloc dovedită. De fapt, poporul român s-a născut creștin, nu însă și ortodox, deoarece noțiunea de român este legată exclusiv și esențial doar de etnogeneza poporului român. Or, ea era încheiată în 1054, când se produce separația oficială dintre catolicism și ortodoxie. Ultima, afirmată progresiv sub influența slavă a Bisericii rusești. Sofismul totuși continuă. După Nae Ionescu: „Cazul lui S. Micu e ceva mai complicat. Călugărul acesta papistaș este unul dintre ctitorii conștiinței românești. S-ar putea pune la îndoială românismul lui? Și totuși se poate...”. Pentru simplul, dar esențialul motiv că „în definiția noțiunii de «român» și conștiința realității «român» intră ca notă, respectiv componentă esențială, ortodoxia. A fi român, nu «bun român», ci român pur și simplu, înseamnă a fi și ortodox”⁶⁶. Ceea ce, după această argumentare specioasă, S. Micu – profundă eroare – nu era...

O altă consecință imediată a toleranței este respingerea a ceea ce – cu un termen modern – se numește „fundamentalism”: exclusivismul propriei religii și ura împotriva tuturor celorlalte. Din nou, un alt mare precursor, tot bănățean, Paul Iorgovici, formulează și acest principiu fundamental:

Să nu osândim, nici să urâm pre cei ce nu sunt de legea creștinească, au sunt creștini, dar se despart puțin de la biserica veche a răsăritului. Tot însușine că a lui lege e mai bună și toată relighia are pornirea căutării lui Dumnezeu. Deci noi să nu judecăm pre nime de care lege este, ci pre măcar care să-l cinstim după faptele sale.

Actualitatea acestei deschideri ideologice, una dintre ideile directe ale capitolului final („Reflecții despre starea românilor”, III) al lucrării *Observații de limbă românească* (1799), este evidentă. Respingerea oricărei discriminări, etnice sau religioase, ține de esența celei mai universaliste toleranțe, formulată încă în dedicația *Observațiilor*. Ea are în vedere „pre tot omul, fără uitarea la nație sau la relighie”⁶⁷. Principiul radical al nediscriminării, care începe să se afirme încă din secolul al XVIII-lea, va fi înscris, uneori nu fără dificultăți, în toate constituțiile liberale ale secolelor al XIX-lea și XX, începând cu amendamentul I („*religion...*”) și XV („*race, color*”) ale Constituției din 1787 a Statelor Unite.

Ignorarea acestor doi mari precursori români, D. Țichindeal și Paul Iorgovici, se explică prin orientarea exclusiv literar-estetică a istoriei noastre literare și lipsa totală de tradiție a istoriei ideilor. Ei sunt (ca să ne exprimăm astfel) „sabotați” și de subdezvoltarea limbii în care se exprimă. În aceeași serie ilustră trebuie înscris și contemporanul lor I. Budai-Deleanu. Citit cu oarecare atenție, observăm că el combate mai toate obstacolele de care se lovește libertatea religioasă, denunțate ca izvoarele obscurantismului și intoleranței. *Fanatismul*, în primul rând („ce va să zică râvna neadevăratei credinți”) și *suprăstăciunea* („ce

va sa zică crezătorie deșartă”, *Țiganiada*, V, 75). Bigotismul și disputele teologice sterile nu sunt uitate nici ele. Bizantinii au pierdut „Țarigradul” deoarece „se făcură molateci și evlavioși căutând mai vârtos a se sfădi prin săboare dese ce făcea și dispute pentru dogme neînțelese, decât a purta săbii și scute” (III, 78). Dogmatismul religios introduce și cenzura: „este împotriva credinții noastre ca lucruri de-aceste să nu scrie la cărți” (I, 14, notă). O prejudecată ridicolă este și „ori supt orice chip să nu se primească femeii prin mănăstire” (B, III, 105). Protestele la adresa diferitelor forme de intoleranță sunt frecvente. Petru Maior denunță în *Istoria besearicii românilor...* (1813, II, 136) persecutarea ortodocșilor de către calviniști. Episcopul ortodox Moga protestează (1834) față de prozelitismul catolic⁶⁸. Și pogromurile antievreiești sunt condamnate de presa din Transilvania⁶⁹.

În mod consecvent, în sfârșit, nici accentele vădit anticlericale nu lipsesc. Anticlericalismul este de altfel indiciul cel mai evident al laicizării spiritelor. După o expresie pitorească de epocă (Moise Nicoară, 1819), se recunoaște rolul jucat și de „tainici sau tănuitori francmasoni sau zidari de slobozenie”⁷⁰. Dositei Obradovici și D. Țichindeal au aceeași orientare. Acesta din urmă este convins că „averile mănăstirești” trebuie să fie folosite doar pentru „școalele norodului”. Nu crede deloc în „minciunile și scorniturile călugărești”. Mai bine „să fiu preot sărac, cu minte luminată și cu cuget curat... decât mitropolit cu mintea întunecată”⁷¹. De o mare intransigență anticlericală se dovedește și I. Budai-Deleanu: „Papa vinde darurile sfinte/ Pentru gălbinași, iar patriarhul/

din Bizanț le cumpără mintea” (*Țiganiada*, B, VI, 35). El are o viziune satirico-sarcastică și despre moravurile clerului corupt (B, XI, 114-115): „Nu e rău care să nu se tragă de la un cleric”⁷². Atitudinea antipapală a lui Petru Maior este limpede afirmată în *Procanon*, după cum am văzut. Primatul papal este radical contestat. Autoritatea supremă o are „soborul”, nu Papa. Aservirea Bisericii din Apus și Răsărit unor autorități eclesiastice este și ea condamnată⁷³. O critică violentă a clerului decăzut, „clirosul bisericesc”, se poate citi, în sfârșit, și în prefața anonimă a traducerii unei cărți de Th. Thornton (Buda, 1826)⁷⁴. O stare de spirit laicizată care animă toate cercurile luminate ale epocii. Ea definește un alt nivel spiritual, mult superior celui anterior.

Libertatea de expresie

Libertatea de exprimare este urmarea directă și imediată a libertății de gândire, de conștiință și de credință religioasă. Problema devine deosebit de acută în Transilvania, consecință mai ales a edictelor de toleranță ale lui Iosif al II-lea, precum și a spiritului de emulație și prozelitism al religiilor „recepte”, printre care doreau să se numere, în mod legitim, și ortodocșii. Este un drept revendicat pe față, cu cel puțin două semnificații de larg interes național. Mai întâi, nivelul dezbaterilor ideologice depășește calitativ – și la acest capitol – conștiința celor două Țări Românești din aceeași perioadă. În același timp, este aproape

uimitoare sincronizarea cu formulările occidentale cele mai radicale ale libertății de exprimare, revendicare tipic „revoluționară”. Ne gândim, în primul rând, la amendamentul I al Constituției SUA (1787), care interzice orice lege ce ar duce la „restrângerea libertății de vorbire” (*abridging the freedom of the speech*). Urmează celebra *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), inclusă în Constituția franceză din 1790:

Articolul 11, comunicarea liberă a gândurilor și opiniilor, este unul dintre drepturile cele mai prețioase ale omului, orice cetățean poate deci vorbi, scrie, tipări în mod liber, răspunzând de abuzurile acestei libertăți în cazurile determinate de lege.

Principiul plutea în aer, fiind, de altfel, caracteristic întregului liberalism iluminist. Dacă, în Transilvania, apărarea libertății religioase și exprimarea sa polemică sunt ideile cele mai populare, faptul se datorează împrejurărilor istorice specifice. Paul Iorgovici – probabil primul român care se declară adept al libertății de vorbire – strecoară această teză într-o demonstrație aparent inofensiv-lingvistică din *Observații de limbă românească* (și data este de reținut: 1799): „Slobod este la fie care a vorbi cum lui place”⁷⁵. D. Țichindeal întâlnise același principiu la Dositei Obradovici – pe care îl traduce și îl prelucrează –, de unde și-l însușește: „Luminat lucru e... a gândi slobod și a vorbi” (1802)⁷⁶. Ca și a scrie. Tema este reluată de I. Budai-Deleanu într-o strofă din *Țiganiada* (I, 6): „O! tu hârtie mult răbdătoare”, rezumată lapidar într-o notă: „Hârtia este răbdătoare, căci pe dânsa poți scrie ce vrei bun și rău”. Citiți atent, acești pionieri „liberali” români – încă

necunoscuți bine sub acest aspect – identifică și enumeră și toate obstacolele de care se lovește libertatea de gândire și exprimare: prejudecăți, dogme, canoane, sfidarea adevărului. Libertatea devine, la același I. Budai-Deleanu, o obsesie și un imperativ etic: „Dar eu iubesc adevărul” (*Țiganiada*, „Epistolie închinătoare”). Ceea ce este valabil și pentru istorici, „care scriind, de începutul norodului său, să scrie până la Dumnezeu și tot lucruri minunate bârfesc”. În aceeași perioadă, după cum am văzut, Petru Maior, în *Istoria besericii românilor...*, face aceeași mărturisire, într-un stil la fel de patetic⁷⁷.

O antologie a apologetilor ideii de libertate de expresie ar include, firește, și alte nume. Lista ar începe cu M. Nicoară (1819), T. Cipariu (în jurnalul său de călătorie în Valahia, 1837) și mai ales Damaschin Bojincă, în formulări foarte limpezi. În *Diregătoriul bunei creștere* (1830) se recunoaște culturii acest mare avantaj: „Vorbele și sfaturile lor” (ale oamenilor de cultură) sunt „mai libere”. Deci „liberi putem zice”. Și într-o definiție de sinteză: „Cultura dezrădăcinează dintre oameni credința deșartă și frica sclaviei [robiei], descoperă multe rătăcirii și amăgituri și revarsă în fieștecare *libertatea minții*” (s.n.)⁷⁸. Ulterior, ideea se „banalizează”, devine, prin uz, frecventă, datorită în special publicisticii lui G. Bariț. Idealul său este de „a putea și noi vorbi slobod și de la inimă, fără nici o rezervă” (1841). Iar când acest lucru nu este cu putință, o anume expresie liberă tot există: „În puterea noastră a trânti condeiul dinaintea aceluia care ar încerca sila și a nu mai scrie nimic” (1843)⁷⁹. După 1848,

principiul intră în fondul general de idei al „democrației liberale”, popularizat, de pildă, de S. Bărnăuțiu, în cursurile sale universitare: „dreptul de a cugeta, de a vorbi, de a scrie liber” (1867)⁸⁰. Asimilarea teoretică a ideii este deplină.

Între enunțarea convinsă și entuziasă a unui principiu general abstract și punerea sa în practică este totuși o mare deosebire. De unde un început de analiză obiectivă și a condițiilor practice de aplicare a principiului libertății de expresie. Ceea ce adâncește analiza și lărgeste considerabil domeniul său de investigație. Exercițiul liber al expresiei nu este posibil, în primul rând, fără toleranță și acceptarea principiului gândirii laice. Ea își alege propriul său domeniu de aplicare, fără nici un respect pentru „taine ieroglificești”, „fantezii și... vedenii”, prin asumarea deschisă a punctului de vedere „profan”. D. Țichindeal are această noțiune, pe care o aprobă⁸¹, ca și I. Budai-Deleanu, foarte explicit la acest capitol extrem de sensibil al desacralizării: „că mai lesne să cuprindem noi cu mintea noastră pământească lucrurile trupești”. Căci „despre îngeri sunt numai închipuiri și zăgrăviri omenești, fiindcă noi, într-alt chip, nu am putea înțelege lucrurile îngerilor care sunt fără trup”. (Și totuși, la începutul mileniului trei se scrie în continuare la noi, cu entuziasm, despre... îngeri.) Chiar dacă nu „așa ne învață cărțile sfinte” (*Țiganiada*, B, IV, 31, notă). Principiul libertății religioase, evocat anterior, este împins la limita sa maximă. Altfel spus, desacralizarea totală. Atunci când Petru Maior, în *Procanon*, de pildă, se opunea dogmei infailibilității papale, el nu gândea altfel: „Nu atât duhul

canoanelor, cât voia sa o urmează". Ca și G. Bariț, ca apologet al legalității confesiunilor și adversar al prozelitismului religios agresiv. Respectiv: „Ungaria, greco-catolicismul și greco-răsăriteanismul”⁸². Formularea din urmă nu s-a impus (ea apare în *Gazeta de Transilvania*, 1846), dar principiul rămâne viabil.

Momentul istoric este important și prin faptul că ilustrează o anumită oscilare între expresia prudentă, aluzivă, subversivă cu precauții (ceea ce în publicistica modernă argotică se va numi „șopârle”) și formularea directă, agresivă, fără nici o inhibiție. Sistemul politic absolutist-represiv și regulamentul cenzurii (asupra căruia vom reveni pe larg) explică aceste pendulări în regim de constrângere despre care cei în cauză erau foarte conștienți. Atragerea atenției asupra stilului aluziv nu este lipsită și de o anumită candoare și chiar „naivitate”. I. Budai-Deleanu este cel mai reprezentativ pentru această atitudine legitim defensivă. El explică de ce a folosit „anagrama”, „căci am avut multe pricini la aceasta, ca să nu știe toți cine este izvoditorul acestor poesii”. Sau a folosit, în *Țiganiada*, o „alegorie în multe locuri unde prin Țigani se înțeleg și alții... Cel înțelept va înțelege” („Epistolie închinătoare”).

Dar, de cele mai multe ori – și la majoritatea polemiciștilor epocii –, stilul este direct, tăios, chiar brutal. S-ar zice că asistăm la o defulare de proporții istorice. Obiectul „furiei” este bine cunoscut: intoleranța, fanatismul, superstiția, prejudecata și celelalte. Tendința antiromânească a unor istorici nu este nici ea pierdută din vedere. I. Budai-Deleanu oferă exemple concludente de stil și la acest capitol.

Amestecul de indignare și resentiment este la el dominant: „Întrece orice închipuire cum oameni învățați... au apărut lucruri atât de grosolane și le-au înfățișat drept adevăruri istorice”⁸³. În rest, formulele obișnuite ale demascării prejudecății: „întru norod credere deșartă”, „deșartă credință” etc. Acest stil este curent în publicațiile de inspirație iluministă, mai ales laică, precum în *Risipirea cea de pe urmă a Ierusalimului* de Ioan Barac (București, 1821). Întreaga poveste a fost alcătuită „în locul adevărului cu minciuni și în locul adevăratelor întâmplări cu o închipuire scornită”. Acești ideologi obscuri, central-europeni, uitați de toată lumea, începuseră totuși să intuiască ceva și din marele adevăr enunțat anterior de contemporanul Beaumarchais: „*Sans la liberté de blamer il n'y a pas d'éloge flatteur*”. Că aceste elogii lingusitoare erau orientate în sens unic, în primul rând spre persoana împăratului, apoi spre episcopi influenți și protectori-mecena, este cealaltă față a medaliei.

Exprimarea liberă nu este posibilă fără conștiință critică. Asistăm la zorile conștiinței critice românești, la teoretizarea primei experiențe critice din cultura română. Eveniment important nu doar prin recunoașterea necesității și eficacității spiritului critic, dar și prin implicarea sa în toate domeniile culturale și sociale. Înlăturarea erorii și aflarea adevărului *erga omnes* echivalează cu o adevărată „revoluție spirituală”. Orice cade sub critică, prin respingerea oricărui fals prestigiu, contestabil prin definiție. Nimic din ce se „întărește cu autoritate” nu poate fi acceptat fără examen critic. Paul Iorgovici (din nou el!)

invocă „regula aceea a filozofiei în judecarea ori de fie ce adevăr”⁸⁴. Particularitatea lexicală bănațeană arhaică nu poate umbri valabilitatea și universalitatea acestui principiu fundamental. Demistificarea este o consecință firească. D. Țichindeal nu ezită să-i denunțe pe iezuiții care organizează și întrețin la Roma mitul falselor minuni. Inclusiv ale lui „Christ cu buretele cu apă ca să plângă”⁸⁵.

Este instructiv și revelator traseul noțiunii de critică, implicită și, mai ales, explicită, cifrată și directă, imediat inteligibilă. I. Budai-Deleanu atrage atenția că în *Țiganiada* sa („Epistolă închinătoare”) „se află întrânsa și critică pentru cărei dreaptă înțelegere te poftesc s-adaugi oarecare luări aminte, căci știu bine că vei înțelege ce am vrut eu să zic în multe locuri”. Când folosește „alegorii”, „cel înțelept va înțelege”. Suntem la începuturile istoriografiei române moderne, când exigența critică devine tot mai mult o necesitate. De altfel, același I. Budai-Deleanu observă, în *Lexicon românesc-nemțesc*, „în veacul nostru unde istoria se împregnează cu adevărata critică”⁸⁶. El are convingerea foarte legitimă că istoria poporului și a limbii române se „dezvoltă cu critica istoricească”. În același timp, libertatea totală a opiniei critice trebuie apărută: „Într-o chestiune atât de încurcată îi lăsăm deci, de bună seamă, oricui la o părere proprie”⁸⁷.

Din aceste motive, nivelul conștiinței istorice în Transilvania este încă o dată net superior Țărilor Românești. Samuil Micu este direct polemic față de istoricii din Moldova și Muntenia: „lucruri istoricești și cu critică a scrie nu sunt în stare”.

Și alți contemporani sunt de aceeași opinie: Vasile Popp îi acuză, de pildă, ca fiind „slăbuți în treaba aceasta”⁸⁸. Petru Maior, mai ales – pentru care cuvântul *critică* este totuși încă un neologism –, invocă nu o dată „canoanele critice”. În polemici filologico-lingvistice, cu autorități bisericești, cu istorici, cu prejudecățile și superstițiile curente. Pentru el, noțiunea este echivalentă cu imparțialitatea, spiritul științific, obiectivitatea⁸⁹. Critica face parte din atributele și mecanismele gândirii libere. Este sinonimă cu analiza și „cernerea” izvoarelor. În acest sens, Damaschin Bojincă vorbea de „a critica [noțiunea nu este încă bine stabilită lexical, *n.n.*], adică a judeca ce e bun și ce e rău”⁹⁰. Elogiul gândirii criticii libere pe care-l face S. Bărnuțiu poate fi considerat ca emblematic pentru întreaga stare de spirit a iluminismului ardelean pașoptist „prin care se astupă izvoarele prejudecăților, se împrăstie erori neștiute, se surpă fanatismul și despotismul, se scoate din inima oamenilor credința deșartă”⁹¹. Este un rezumat al întregului criticism al epocii.

Moment important și prin faptul că spiritul libertății se exercită nu numai în sens critic, negativ, ci și pozitiv, creator. Libertatea devine creatoare, inovatoare. Pentru prima dată în cultura română se face elogiu inițiativei creatoare, libere. I. Budai-Deleanu este – și de astă dată – un adevărat cap de serie. El are chiar și noțiunea fundamental modernă de „joc poetic”. Pentru I. Budai-Deleanu, *Țiganiada* este o „jucăreaua, vrând a forma și a introduce un gust nou de poezie românească” („Prolog”). Prima valorificare estetică a „noutății” acum se produce. Ea este un

„produs nou” („Epistolie închinătoare”), respectiv o operă în genul „comicesc”, inexistent anterior, introdus în literele române printr-un remarcabil spirit de inițiativă. Mai mult, el știe că „poetica are niște slobozii și privilegii care nu au ceilalți ce nu scriu cu stihuri” (*Țiganiada*, B, II, 104, notă). Creația literară este prin definiție domeniul libertății, fiind cultivată „cu multă slobozenie”.

Consumată în izolare și tăcere, la Lemberg, într-un mediu cultural neromânesc, experiența lui I. Budai-Deleanu rămâne însă singulară și nu fructifică. Dar acest accident istoric nu-i scade din importanță. Suntem de altfel într-o perioadă când judecata liberă istorico-estetică începe să se exercite și în acest domeniu. Dovadă o consemnare, din 1825, a lui Nicolae Stoica de Hațeg: „Pe-aicea scriitori buni nu s-au născut, nici că s-au cerut, nici nu s-au putut. De-ar zice, oricine... că nu-i place, eu n-am ce-i face”⁹². Libertatea judecății critice ar trebui deci asigurată, ca și a satisfacției estetice personale. A gratuității simplelor povestiri din cronografe – notează același cronicar bănățean, în 1829 –, scrise „pentru amatori și pentru propria distracție”⁹³. Sunt noțiuni noi, care vor face carieră în cultura română incipientă. Noul regim al libertății de gândire trebuie raportat și la o lucrare a lui Stephan Ludwig Roth, *Der Sprachkampf in Siebenbürgen* (1842). Acest liberalism îl va costa viața în timpul revoluției din 1848.

Libertatea tiparului și a presei

Dacă ideea de libertate a expresiei este forma cea mai specifică a ideii de libertate – piatra de încercare a libertății politice și individuale –, libertatea tiparului și a presei este, fără îndoială, dovada sa maximă, cea mai elocventă și convingătoare. Un moment istoric, într-adevăr capital, al conștiinței ideologice și critice românești. Și meritul acestui eveniment istoric, revendicarea și apologia tiparului și presei libere, revine integral ideologiei ardeleni de la începutul secolului al XIX-lea. Acest triumf al ideii de libertate în cultura română, mult mai limpede, mai insistent și mai polemic afirmată decât în cele două Țări Românești, ne aliniază gândirii europene înaintate în acest domeniu. Este pentru prima dată când un întreg curent de gândire românească devine efectiv contemporan cu „Europa”. Modernizarea conștiinței publice românești a făcut primul său pas într-adevăr hotărâtor.

Câteva repere internaționale confirmă din plin această sincronizare ideologică. Este de ajuns să ne amintim de *Mémoire sur la liberté de la presse* al lui Diderot (1763) și de amendamentul I al Constituției SUA (1787) care garantează *the freedom of the speech or of the press*. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), text celebru – de cea mai largă audiență –, garantează foarte limpede, la articolul 11, dreptul „de a scrie și de a tipări liber”. Constituția franceză din 1790 consacră și legiferează același principiu. Întreaga dezbateră în jurul „drepturilor omului”, de la

sfârșitul secolului al XVIII-lea (un text tipic: *The Rights of Man* de Thomas Paine, 1791, 1792), popularizează și consolidează includerea în acest principiu a libertății presei. Restaurația franceză (1814, 1819), cu oscilările sale (1822), apără același principiu, intrat definitiv în conștiința liberală a epocii⁹⁴. Situație nu fără analogii cu statutul și modul de funcționare al presei românești din Transilvania din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Primul contact și prima experiență directă a libertății tiparului și a presei sunt rezultatul influenței iluministe. Mai precis, al reformelor lui Iosif al II-lea aplicate și în Transilvania. Ele se referă la libertatea clericilor de a citi orice carte ca și laicii (decret din 4 mai 1781) și, mai ales, a tipăriturilor de orice fel. Acestea sunt aprobate de o singură comisie centrală vieneză (decret din 11 iunie 1781), cu excepția textelor care atacă religia, statul și bunele moravuri. Urmează și alte măsuri liberale: și necatolicii pot să-și procure în mod liber cărțile religiei lor (1783), sunt oprite perchezițiile domiciliare de cărți „interzise” (1784). Confiscările nu mai sunt permise (1795). Librarii sunt liberi de orice constrângere, ceea ce echivalează cu permisiunea colportajului liber (1788). Este permisă chiar și tipărirea de cărți evreiești (1789)⁹⁵. Foi volante în limba română, din 1786, 1787, 1788, popularizează aceste reforme, „ca să nu poată zice nimeni că nu le-a știut”⁹⁶. Când comparăm aceste măsuri oficiale cu o singură dispoziție asemănătoare din Muntenia, sub Al. Ipsilanti (1783-1788) – tipografia mitropoliei poate să „tipărească liber orice carte folositoare spudeilor” –,

nu putem să nu constatăm un progres considerabil. Chiar dacă entuziasmul sau patosul „liberal” și „revoluționar” lipsește, măsura având un evident caracter birocratic și oficial, ideea libertății tiparului pătrunde și se răspândește definitiv în pătura intelectuală română, deși încă redusă, din Transilvania.

Un impuls ideologic mult mai puternic este dat de Revoluția Franceză, despre care și presa de limbă germană din Sibiu relatează cu regularitate. Este momentul istorico-politic radical, evocat în esență și în capitolul anterior consacrat secolului al XVIII-lea. Dar urmările propriu-zis ideologice directe sunt puține și ele se reduc, de fapt, doar la o mențiune precisă a lui I. Budai-Deleanu, în a doua versiune a *Țiganiadei*, scrisă sub acest impuls. Nu întâmplător poetul subliniază că ea datează de pe „vremea revoluției franțuzești în Paris”, când s-a „alcătuit o nouă cetate ca și acum în Paris cei din munte” (*les Montagnards*, n.n.). „Acolo zice poetul că s-au întâmplat de au fost aleși oamenii cei mai înțelepți și cu minte.” (*Țiganiada*, B, X, 30) Aluzie mai mult decât evidentă. O referire directă și la libera selecție democratică. Ea corespunde și idealului său politic. De subliniat că refacerea și radicalizarea *Țiganiadei* (1800-1812) sunt contemporane sau cu puțin posteriore desfășurării evenimentelor din Franța.

În schimb, în *Cronica Banatului* de Nicolae Stoica de Hațeg (1826-1827), reacția este total negativă. Cronicarul este un adept al monarhiei absolute austro-ungare. De unde respingerea violentă a „constituției franțozilor”: „pentru rebelia ce începură franțozii cu corentul lor cel tirănesc”,

cu „rădicarea pomului libertate, egalitate, credință să calcă, legea să lepede, cu spaimă frica răsfiră, toate potențiile din Europa le deșteaptă”. Revoluția a produs ravagii și în America, în Mexic: „Pricina și oamenii stricați cu libertatea, egalitatea, universal monarhia, fără domn, fără de liturghie”⁹⁷. Mostră tipică de naivitate contrarevoluționară alarmată de răspândirea ideii de libertate și „dreptate” și în zona noastră.

În acest context, pătrunderea, apoi răspândirea și popularizarea ideii de „revoluție” reprezintă prin ele înseși o acțiune „revoluționară”, plină de urmări. Spiritul de insurecție, de protest este nu numai popularizat, dar el duce în mod progresiv la proteste și manifestări publice. Ideea de revoluție pătrunde și în Țările Românești. Însă ea nu inspiră acțiuni politice de durată: proteste, manifestări publice, articole de presă, polemici, apologii. O idee nouă, foarte incitantă, a căzut pe un teren receptiv. Iar acesta nu numai că o adaptează și o actualizează, dar îi dă și o coloratură specifică, locală. De la primele preludii la revendicările hotărâte de la 1848, ideea de revoluție parcurge un sens ascendent spre clarificare și radicalizare deplină.

Un text din 1804 (un memoriu către împărat, *Starea amărată a neamului românesc din marele principat al Ardealului*), „în vremea bătăii cu franțozul”, exprimă în esență, într-o formă concentrată, întreaga situație ideologică a momentului istoric. Textul este de o pătrunzătoare luciditate politică. Ideea de revoluție este puternic subliniată și elogiată în toate implicațiile sale. Dar, mai ales, substratul său subversiv și universal

aplicabil. Ceea ce introduce o nuanță cu totul nouă, premonitoare, sub forma unui adevărat principiu de guvernare:

Ostașii care au venit din prinsoarea franțozului [sau frâncului] multă descoperire au făcut fraților săi și Neamurilor sale despre starea Țării Frâncești, de unde se culege a crede că de nu se va face îndreptare și ușurare acestui Neam asuprit, cu [a]nevoie se va ținea, fără pericol, îndelung supt jugul greutăților în care se află. Pentru că greutatea Norodului niciodată nu vestește bucurie. Doară ușurarea și dreptatea Norodului este temeiul stăpânirii⁹⁸.

Este un întreg program politic (a fost atribuit lui I. Budai-Deleanu și fratelui său Aron Budai), ce are în centrul său însăși ideea de libertate. Când este respectată, ea se transformă într-un mesaj revoluționar împotriva „jugului greutăților”. Mesajul are eroul său simbolic, popular, ce atinge proporțiile unui adevărat mit eliberator. Astfel a fost perceput Napoleon nu numai de foștii prizonieri, dar și de poporul român asuprit din Transilvania. Dovadă, imaginea sa folclorică – surprinzătoare într-un fel, dar explicabilă în această zonă de confruntare antiabsolutistă – foarte limpede exprimată în *Versul lui Bunaparte, când l-au dus în robie la Sent Elena*: „Bunaparte nu-i departe/ Vin degrabă, fă dreptate”⁹⁹. Compătimirea sentimentală, jalea exilului sunt asociate unei revendicări politice precise. Se poate observa, în același timp, că expresia cea mai directă și mai autentică a libertății de gândire, în speță politică, se produce, în primul rând, la nivel folcloric. Mecanismul extrem de elocvent al acestei

reacții nu s-a bucurat până acum de toată atenția cuvenită.

Ea nu este cu nimic inferioară azeziunii și admirației pentru Napoleon, prezente, în aceeași perioadă, la intelectualii români ai epocii, exponenți ai aceleiași idei subversive de libertate. Astfel de manifestări sunt cu atât mai semnificative cu cât conștiința lor trebuie să aleagă între fidelitatea față de politica oficială (unii fiind și funcționari de stat) și propriile lor convingeri. Cazul lui Gh. Lazăr (primul dintr-o serie) este tipic. În 1810, el aduce, la Viena, un omagiu în versuri căsătoriei lui Napoleon cu Maria Luiza, „Arhiduca Austriei” („Versuri la logodirea marelui Napoleon cu Ludovica”), pentru ca, în 1815, la Sibiu, să exclame, după întoarcerea de pe insula Elba: „Trăiască Napoleon”¹⁰⁰. Bineînțeles că trebuie să fugă și să se ascundă. În țară, el își exprimă aceleași sentimente de admirație pentru „prea vestitul al neamurilor întregi pe marele Napoleon Bună Parte”¹⁰¹. Transliterarea românească (*Bonaparte*) este un indiciu de asimilare în sens justițiar, prin transmutație semantică, la nivelul conștiinței populare.

O odă închină lui Napoleon și Gh. Șincai¹⁰², care-i adusese și un omagiu public anterior, imprudent, cu prilejul unei adunări, unde s-ar fi proclamat *auctor futurae rebellionis*. Denunțul episcopului Bob îi atrage ancheta, închisoarea și destituirea din postul de director al școlilor românești, încă din 1794. Există și alte indicii de simpatii pronapoleoniene ale lui Gh. Șincai: de „primul Consul al Franței” – elogiât ca „liberator al popoarelor” – depinde ca „artele să înflorească”¹⁰³. Un

poem despre Napoleon al poetului Mihail Tertina, publicat în 1804, ar fi fost prezentat de istoricul român ambasadorului francez¹⁰⁴, dar împrejurările acestei relații „diplomatice” rămân încă obscure. O vestire despre războiul cu Napoleon (în latinește și cu litere chirilice) se semnalează în Bihor în 1809. Despre războaiele napoleoniene sunt inventariate, până în prezent, patru „nuvele”¹⁰⁵. Din solidaritate pentru spiritul de libertate și egalitate al Revoluției Franceze, un epitalam în limba latină îi închină lui Napoleon chiar și austerul Timotei Cipariu¹⁰⁶. Aceste manifestări de solidaritate, cu un subtext aluziv evident, sunt cu atât mai semnificative cu cât, în aceeași perioadă, textele antinapoleoniene și antirevoluționare (inclusiv în limba română) sunt numeroase. Doar un singur exemplu: Moise Nicoară, *Contra lui Napoleon Bonaparte* (1809).

În acest context ideologic și politic incitant, ideea libertății presei începe să fie asimilată și cultivată și de românii din Transilvania. Moment deosebit de important, deoarece pentru prima dată însăși ideea de presă este descoperită, afirmată și cultivată public și cu toată claritatea de unii români instruiți și cu spirit de inițiativă. Ea parcurge, în mare, două etape. Una se referă la necesitatea și utilitatea presei pentru români. Argumentul ideologic esențial este iluminist, educativ, informativ în sens pedagogic: exemple de „pilde bune și pilde rele”, de „datorințele dintre cetățeni și superiori” (educație civică), „sfaturi agricole și viticole”. Am citat din programul lui Ioan Piuariu-Molnar (amintit într-un capitol anterior), pe care intenționa să-l dezvolte în proiectata

sa foaie în limba germană *Walachische Zeitung für der Landman*. Ea s-ar fi ocupat, în mod esențial, programatic, de „întâmplările zilei și deprinderea bunelor moravuri și în economie”. Proiectul avea șanse bune de reușită. Se conta și pe sprijinul preoților. Dar el „ratează”. Autoritățile n-au aprobat cererea redactorului a scutirii de taxe poștale. Din care cauză proiectul este abandonat în ianuarie 1790.

Alte încercări, din 1793 și 1794, ale aceluiași tenace Molnar, singur sau în colaborare cu Paul Iorgovici, nu mai întâmpină aceeași înțelegere oficială. Josefinismul făcea un serios pas îndărăt. Revoluția Franceză – mai bine spus excesele ei –, cu toate declarațiile românești de fidelitate față de monarhie, făcea suspectă orice tentativă publicistică. Tot în 1794, o *Societate de învățați din Valachia* intenționa să publice la Sibiu, în tipografia lui Barth, un ziar, care nu trebuia să fie difuzat în Transilvania. Încă un exemplu tipic de precenzură, de blocaj al unei inițiative inconformiste. Această experiență o avusese – și încă din plin – Molnar. Este posibil ca un rol să-l fi jucat și dificultățile economice. Ambele constrângeri au dus la eșuarea și a unui alt proiect: *Vestirile filozofești și moralicești*, anunțate, în 1795, tot la Sibiu, de *Societatea filozofească a neamului românesc în Mare Principatul Ardealului*. Mai mult ca sigur, ambele societăți sunt de inspirație masonică. În tot cazul, asumarea atributului *filozoficesc* trimite spre o astfel de orientare. Nici impedimentul financiar nu poate fi ignorat, ca și în cazul lui Molnar. Întreprinderea era mult prea nouă, numărul eventualilor abonați prea mic. Ideea

și deprinderea de a cumpăra cu regularitate publicații periodice încă nu se răspândiseră. Ceea ce aruncă o vie lumină asupra altor noi încercări de presă românească în Transilvania, la începutul secolului al XIX-lea. Impulsul iluminist este însoțit, fără îndoială, și de emoțiile și chiar de „voluptățile” pionieratului. Pătrunde o stare de spirit nouă în Transilvania. Ea sporește și mai mult prestigiul ideii libertății de expresie și a presei, care aduce un suflu nou în conștiințele românești ale epocii.

În această stare de spirit, un personaj – cultural vorbind – încă destul de obscur, Alexie Lazaru (Lazăr), intenționa să lanseze un bisăptămânal românesc, cu titlul voit neutru *Novele. Înștiințarea* lansată (Buda, 1814) legitimează proiectul prin necesități educative și de emulație culturală bine cunoscute:

Toate neamurile Europei cele deșteptate au aflat, cum că a scrie gazete sau *Novele* și acele a le împărtăși oamenilor neamului său, e cea mai înucviințată mijlocire de a lumina noroadale ca întâmplările ale altora fapte, a le abate de la rău și a le aduce spre ceale mai bune¹⁰⁷.

D. Țichindeal nu gândea altfel.

Fără libertatea conștiinței și a expresiei, dar mai ales a tiparului și a presei, acest program inovator nu este însă realizabil. Autoritățile habsburgice nu-l resping în principiu. Pentru a nu mai menționa ecourile foarte favorabile printre oamenii de cultură români, puțini, într-adevăr, dar reprezentativi. Dovadă încercările repetate, tot mai insistente – într-un fel, „eroice”, căci ideea unei prese libere românești își face drum cu mare

dificultate – de a întemeia o presă românească. T. Racoc, în 1817, anunță o astfel de gazetă, invocând, în primul rând, precedentul ei, exemplul european: „Gazetele sau înștiințările de obște sunt organul tuturor bunelor învățături, a înfrumusețării limbilor și a politurii moravurilor...”. Cu ajutorul gazetelor „se revarsă razele științelor și se procopsesc neamul”, fiindcă în ele „ca și într-o oglindă vedem ce se lucrează în toată părțile lumii”. Informațiile, binefăcătoare prin definiție, circulă „de la neam la neam”, pătrund peste tot, transmițând idei, cultură și civilizație (noțiunile sunt indisociabile). Încât, „se poate zice cu tot adevărul că începutul politicirii a toate Europii și cultura neamurilor ei s-au făcut cu iveala Gazetelor publice”. Pacifică și constructivă prin excelență, oficialitatea nu se opune, în principiu, aprobării noilor foi, „de obște folositoare”. Inițiativa nu reușește însă din cauza opoziției obscurantiste a oficialităților transilvănene, după care ar fi recomandabil ca oamenii de rând... să nu citească gazetele, și a obstacolelor economice, neputându-se asigura numărul necesar de abonați. În schimb, același T. Racoc izbutește, în 1820, să editeze la Cernăuți *Chrestomaticul românesc sau adunare a tot felul de istorii și alte făptuiri scoase din autorii dupe osebite limbi*¹⁰⁸.

În același spirit, care caracterizează și motivează apariția presei literare în Transilvania – moment într-adevăr istoric –, alți doi români ardeleni, în 1820, Mihail Bodjaschi și Constantin Dona, cer la Viena o autorizație pentru scoaterea unei foi românești. Interesantă și semnificativă este mai ales rezoluția oficială de pe această cerere:

„Istoria ne învață că primul pas pentru autocultivarea unui popor s-a făcut întotdeauna prin întemeierea revistelor politice. Astfel atenția se îndreaptă neapărat către statele vecine și se impune o comparație cu situația proprie”¹⁰⁹. Când publicațiile lui Bariț se consolidează și încep să circule și în Țările Românești, acest principiu este confirmat din plin. Ceea ce C. Diaconovici-Loga subliniază în 1841: „Pe lângă materialele ceale politice” sunt publicate... „și alte interesante și de lipsă pentru societatea omenească”¹¹⁰. În acest program de intensă și generală cultivare, informațiile economice le întregesc – în condiții de egalitate – pe cele politice. Iar ideea de libertate le legitimează în mod fundamental pe toate.

Progresele libertății tiparului și a presei

Din perspectiva momentului istoric, dar mai ales a viitorului, progresul ideii libertății tiparului și a presei – desființată radical în secolul XX de regimul totalitar comunist – se dovedește cel mai însemnat dintre toate libertățile. Deoarece, fără instaurarea progresivă a unui nou climat ideologic, afirmarea și apărarea celorlalte libertăți fundamentale n-ar fi fost posibilă. Apar principii, forme sociale și modalități noi de expresie, care încep să formeze și să consolideze o nouă mentalitate de tip potențial liberal. Notele sale specifice sunt importante, deoarece ele precizează atât conținutul, gradul de asimilare și de adaptare la mediul

publicistic românesc, cât și diferența valorică față de statutul aceleiași idei în Moldova și Muntenia. Superioritatea ideii de libertate în Transilvania are, în esență, trei cauze esențiale:

1. Existența – cu toate limitările epocii – a unei tradiții oficiale a ideii de libertate face ca, în Transilvania, ea să fie impusă și propagată (vorbind în termeni pragmatici) *de sus în jos*. În timp ce în Țările Românești, ea este enunțată intermitent, apărută, răspândită – pentru a ne exprima în același mod – *de jos în sus*, respectiv prin unele hotărâri domnești în perioada fanariotă, dar fără continuitate și energie, prin unele idei de reformă cu caracter „revoluționar”, sub forma unor inițiative „particulare” sau „oficiale”. Acestea din urmă sunt efectul unor influențe externe ocazionale, aleatorii. Este o mare deosebire între politica oficială a unui stat centralizat și bine organizat, care impune – printr-un decret imperial (cazul lui Iosif al II-lea) reluat și întărit și de succesorii săi – norme constante definite cu claritate, și unele inițiative individuale de „liberalizare” din Moldova și Muntenia, oricât de bine intenționate. În Transilvania, ideea de libertate este formulată și garantată prin oficializarea libertății religioase – problemă esențială într-un stat multiconfesional –, în timp ce în Țările Românești libertatea religioasă este sau pare de la sine înțeleasă, fără a necesita o politică legiferată consecventă.

În Transilvania, principiul esențial al libertății tiparului este revendicat atât de Biserica ortodoxă, cât și de tipografi. Într-o *Psaltire* (1793) se reafirmă: „prin mila prea înțeleptului și

preamilostivului împărat Iosif al II-lea, am dobândit atâta slobozenie ca să poci la legea grecească neunită de tot felul de cărți a tipări”¹¹¹. Formalitățile sunt încete, greoaie, dar stabile și funcționale. În 1781, tipograful P. Barth din Sibiu cere un privilegiu. I se acordă abia în 1784 și numai după ce prezintă o listă de cărți avute în vedere. Contractul este valabil 6 ani. Până în 1801, s-au tipărit 37 de titluri de toate „genurile”, în special laice¹¹². Multe sunt doar foi volante și conțin instrucțiuni sanitare de medicină umană și veterinară. Iluminismul, doctrină oficială de stat, impunea răspândirea intensivă a unor astfel de cunoștințe utile.

2. Gândul presei libere – liber prin el însuși – justifică, inspiră și elogiază și apariția primei prese libere românești. Este nu numai punctul cel mai înalt atins în Transilvania al libertății de gândire și de expresie, dar și în toate Țările Românești. Pentru istoria presei noastre și a libertății sale, momentul este într-adevăr istoric. Abia acum ideea de „presă”, de „tipar liber” adoptă „standarde europene”. Alinierea rămâne plină de obstacole, cu multe poticniri și pauze, dar tenace și irezistibilă. Un gând de recunoștință pentru toți inițiatorii acestei acțiuni de mare pionierat este pe deplin meritat.

G. Bariț este prototipul acestei revendicări esențiale a presei românești. Pentru nivelul epocii, articolele sale – scrise cu conștiința începutului de drum și a unui nou mesaj ideologic (denumit „articol începător”, 1841) – rămân în context românesc antologice. Fermitatea principiilor, claritatea formulărilor, energia expunerii sunt remarcabile.

Mentalitatea este în același timp legalistă și contestatară în limitele prudenței. Este educativă și introductivă, într-un nou regim de presă, în confruntare permanentă cu ziarele întregii Împărății și cu realitățile internaționale. El cere deci „voia deplină” de a se exprima despre toate naționalitățile din Transilvania: „Dați-ne domnilor voie să putem și noi spune cu toată sinceritatea ceea ce credem și simțim despre naționalitățile transilvane și despre relațiile naționalității române” (1841). El are pretenția de a „putea și noi vorbi slobod și de la inimă fără nici o rezervă” (1841)¹¹³. Este cea mai limpede și demnă revendicare a libertății de exprimare a presei din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Descrierea acestei libertăți și argumentele care o susțin constituie prima definiție-cheie ce poate fi citită în presa noastră pe această temă esențială.

Elementele de bază sunt formulate în articolul „Puține idei pentru publicitate și opinia publică” (1841): „Oare publicitatea, adică sloboda împărtășire de păreri, este folositoare sau stricăcioasă statului?”. Conținutul conceptului se îmbogățește în mod vizibil. La acest stadiu, el este expresia unei conștiințe democratice și civice în plină maturizare și expansiune, care, pe parcurs, se radicalizează. Remarcabilă este și preocuparea insistentă de difuzare propriu-zisă. Libertatea are un potențial expansiv, intrinsec propagandistic. *Gazeta de Transilvania*, în notele redacționale (de exemplu, „De la redacție”, 1/1838), oferă bune exemple în acest sens. În perioada 1848 („Unele idei practice despre libertatea tiparului”), ea se suprapune integral cu deviza revoluționară

„libertate, egalitate și frățietate”, declarată „această sfântă deviză a timpului nostru”. Este punctul cel mai înalt atins în epocă al elogiului libertății tiparului, în termeni mesianici-lirici.

Prudența mult mai aluzivă a lui I. Budai-Deleanu din *Țiganiada* (X, 30; XI, 21-23) atunci când invocă principiul „slobozeniei” și al libertății credinței (după exemplul Revoluției Franceze) este depășită: „Tiparul ajunse a fi astăzi lumina lumii, apostolul omenirii, peana încordătoare a mașinei staturilor, osânda nedreptății, scutul asupritorilor”. O adevărată lecție de conștiință civică entuziastă, care determină o acțiune pe aceeași măsură: „Ne vom sili din toate puterile noastre a lăți mezuinele [hotarele] și termenii libertății, ai egalității și ai frățietății până în cele mai ascunse unghiuri ale poporului nostru”¹¹⁴. Starea de spirit idealistă a acestui program este evidentă. Ea caracterizează întregul elogiul al libertății de gândire și expresie în plină ascensiune.

Noțiunea de presă, în consecință, se îmbogățește considerabil. Ea își revendică sau i se atribuie noi calități ce se dovedesc definitorii. Unele n-au mai fost invocate până acum, ceea ce demonstrează rapiditatea cu care principiul libertății presei se radicalizează și devine tot mai cuprinzător: sporirea volumului informațiilor și răspândirea lor progresivă printr-o difuzare tot mai intensivă, mărirea și stimularea dezbatelor publice, demonstrarea utilității lor politico-sociale. În felul acesta se configurează încă un concept, un atribut și o calitate esențială a presei: vocația și impulsul propagandei. Spiritul iluminist dominant, preocuparea administrației centrale de a-și

face cunoscute deciziile politice (*Înștiințarea* din 1785, foi volante etc.), inclusiv unele aspecte de penumbră, masonice, încurajau această tendință latentă și, prin forța lucrurilor, „discretă”.

Medalia, probabil vieneză, din 1783 a lui Horea făcea parte din această „politică”¹¹⁵. La fel, la polul opus, presa manuscrisă studențească. O metodă de a ocoli, măcar în parte, dificultatea tipăririi¹¹⁶. Proiectele de înființare a publicațiilor românești datează tot de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. *Înștiințarea* din 1795 (difuzată la Sibiu în tipografia lui P. Barth) anunță existența unei asociații culturale de care am mai amintit, *Societatea filozofească a neamului românesc*. Ea avea intenția să editeze un periodic, *Vestiri filozofești și moralești* (amintite), pentru „polirea stilului și deprinderea în învățătură”. Suflul său a fost, după toate indiciile, medicul oculist Ioan Piuariu-Molnar, cu experiență în acest domeniu. Era membru al „Societății francmasonice” din Sibiu (Loja Sfântului Anton, 1776-1790), care și-a propus, între altele, și editarea unui periodic românesc *Foaie românească pentru econom*, de asemenea amintit. În aceeași situație sunt inițiativele, menționate și ele, ale lui Alexie Lazaru și Uroș Nestorovici, cu participarea oamenilor de cultură ai epocii: D. Țichindeal, Paul Iorgovici, C. Diaconovici-Loga¹¹⁷. Tot în aceeași situație este și un proiect lansat de T. Racocce la Lemberg, inclusiv cu sprijinul unor învățați din Țara Românească. Societatea pe care au înființat-o a continuat să existe până în 1815.

Bunele intenții nu sunt totuși suficiente. Concepția care le animă este însă de reținut: „Gazetele sunt organe de unde învățați, a înfrumusețării

limbilor și a politurii membrilor din toate țările europene”¹¹⁸. Programul, tipic iluminist, pare azi oarecum simplist. Dar în epocă el reprezenta un important pas înainte și o breșă foarte serioasă în vechea mentalitate restrictivă. Mult mai dezinvolt (în limitele epocii) și cu o largă deschidere informativă, el oferă primele indicii ale apariției stilului jurnalistic liber în presa transilvană.

Apariția publicațiilor lui G. Bariț, prin transformarea *Foii literare*, care o precedă, în *Foaie pentru minte, inimă și literatură* (1838) și *Gazeta de Transilvania* (1838), nu reprezintă atât începutul (*Foaia duminicii* a lui I. Barac apăruse anterior... în 1837), cât consolidarea adevăratei prese românești în Transilvania. Stilul lor devine tot mai propagandistic și adesea incisiv polemic.

Ne putem face o idee despre acest salt calitativ – adevărată schimbare de paradigmă jurnalistică – mai ales din confesiunile lui Ion Maiorescu pe marginea colaborărilor sale la *Foaia* lui G. Bariț. El se concepe un luptător „cu arma în mână”. „Pentru aceasta articolele mele sunt iuți, ca să mulțumească gustul tinerimii; pentru aceasta și titlurile vor să fie boabe [= gloanțe], care să pocnească, să electrizeze, să scuture letargia, nepăsarea.” Libertatea de expresie atinge acum pragul de sus al militantismului ideologic. Și, în același timp, al succesului imediat. De unde și preocuparea declarată pentru teme de strictă și seducătoare actualitate. Este, probabil, primul elogiu al succesului de public din publicistica română, preocupare înscrisă în chiar logica libertății de expresie: „De aceea îmi place drumul jurnalistic, cu articolii iuți, pe care oamenii îi mistuie mai

ușor și mai mulți". Și acum urmează obiectivul esențial: „Nu știu dacă o carte voluminoasă s-ar citi de o mie de români, ca articolele din *Foaie*. Cu un cuvânt eu scriu pentru *astăzi*". „Presul liber” (după expresia lui T. Cipariu, nu foarte bine sincronizat lexical spiritului epocii) produce și alte reacții specifice: gelozia profesională, spiritul de concurență și chiar suspiciunea corupției. Un corespondent al aceuiași Ion Maiorescu îi transmite bănuiala, care începe să circule despre G. Bariț, că „M. Sturza l-a cumpărat ca să scrie mai mult despre Moldova”¹¹⁹. Ne apropiem, în mod vădit, de mentalitatea presei moderne și a cititorilor săi nemistificați de aparențe.

Sunt invocate, în sfârșit (tot de către G. Bariț), și argumentele specifice, ideologice, filozofice și juridice, în favoarea libertății de gândire și exprimare. Din punct de vedere teoretic, ele sunt și cele mai însemnate pentru tema noastră.

Libertatea de gândire și exprimare face parte, în primul rând, din drepturile fundamentale ale omului. G. Bariț este, după toate indiciile, primul român care afirmă în presă acest principiu de bază („Puține idei pentru publicitate și opinia publică”, 1842): „Noi oamenii avem să ne folosim slobod de drepturile noastre firești”. Drepturile omului, care pătrund în conștiința românească împreună cu știrile despre Revoluția Franceză, erau cunoscute și în Moldova. Dar este o mare deosebire între o circulație restrânsă, subterană, rămasă în manuscrise și popularizarea lor în presă. În articolele lui G. Bariț, ideea este adesea exprimată: „Drepturile noastre firești” decurg din „respectarea vecinilor neschimbătoare legi

naturale” (1842). Argumentul revine cu putere: „Iată dar că aceia care pretind libertate în tipar ei nu pretind altceva”. Nu este decât un drept al naturii de care nu se pot despărți în veci. Este și ideea centrală din „Articol începător. Tiparul restrâns sau liber” (1845)¹²⁰. Iar ceea ce definește acest „drept al naturii” este legea, ordinea legală a statului, „libertatea scrisă”, căreia i se spune și opinia publică. A sta sub legi este deci „adevărata libertate”. O mentalitate legalistă evidentă, am spune chiar un anume conformism oficial caracterizează articolele lui G. Bariț și mai ales pe cele consacrate libertății presei. Fără îndoială că și în Țările Românești existau juriști și condeieri (Caragea, Callimachi etc.). Numai că, în presa din Transilvania, principiul legalității este expresia unei politici tradiționale și consecvente de stat, aplicată și invocată constant, adesea în ton revendicativ. Ceea ce nu se întâmplă în Țările Românești în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

3. Un progres considerabil și, în același timp, o lecție de jurnalism de mari perspective este și larga deschidere internațională a presei libere. În Transilvania, ea se confundă în esență cu foile lui G. Bariț, unde se constată, începând cu secolul al XIX-lea, prima pătrundere masivă a presei occidentale în publicațiile noastre. Sunt preluate știri despre evenimente politice și sociale contemporane, inclusiv din cele două continente, idei și dezbateri de actualitate, care îl interesează tot mai mult pe cititorul român. Aria informațiilor se extinde. Referința de bază este presa de limbă germană din străinătate, dar și din Sibiu. Nici presa franceză nu este omisă. De pildă, despre

Congresul de la Viena se scot date din *Gazette de France* și *Journal des Débats*¹²¹. În general, informațiile presei străine sunt reproduse și comentate insistent de G. Bariț, în spirit inclusiv polemic. Extinsă și textelor străine, libertatea de critică devine tot mai mult o realitate. Un suflu „european”, o „conștiință europeană”, ca să nu spunem potențial „cosmopolită”, animă această presă. Ea este peste nivelul celei din Țările Românești, al lui Heliade și Asachi din aceeași perioadă.

Privită sintetic, ea prezintă de pe acum aspecte care vor intra în tradițiile presei libere românești. Primul și cel mai frecvent este citatul de „autoritate”. El ilustrează și consolidează expuneri de principii, dezvoltări de teze politico-sociale, apologii ideologice. Iată un exemplu englez (dat de G. Bariț în 1842), chiar despre tema noastră, libertatea presei: „Cheia constituției engleze și adevărata pavăză a domniei legilor este slobozenia teascului”¹²². Acum apare și convingerea generalizată că o informație sau idee care circulă în Europa este efectiv adevărată, credibilă, exemplară, indiscutabilă. Devine un adevărat gest reflex al opiniei și conștiinței publice românești, perceptibil și în perioada actuală. Are aspecte bune și rele, căci nu o dată el este și la originea unor fenomene negative, voluntare sau nu, precum — pentru a ne exprima în termeni extremi — „satelizarea”, „colonialismul cultural”, dar mai ales spiritul de compilație sau de imitație ori de pastişă necritică. Partea pozitivă de mari și fecunde urmări este totuși modernizarea progresivă a unei prese considerate la „periferia” Europei cultivate și civilizate, integrarea sa europeană formală sau de

substanță. Dialectica „fond” și „formă” acum începe să se manifeste în domeniul public românesc. Ea se va dezvolta și sistematiza pe parcurs prin ideologia maioreșciană și, în general, conservatoare. Un capitol esențial al istoriei culturii românești din toate perioadele.

Libertatea politico-socială

Printr-un complex de împrejurări istorice, ideea de libertate cunoaște în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cea mai spectaculoasă și fecundă evoluție. Dintr-un principiu abstract și o teorie – în ultimă analiză practică – speculativă, ideea de libertate devine o idee-pilot, o idee-forță, un concept cu eficiență practică, politico-socială, directă și imediată. Este, de fapt, prima revendicare și experiență concretă, la români, a libertății ca principiu politico-social activ, un adevărat eveniment istoric. Este în același timp centrul unei constelații de sensuri adiacente și forța care le animă pe toate. Iar dacă expresia sa cunoaște încă forme prudente, limitate, explicația e legată de aceleași dificile împrejurări istorice. Ideea de libertate nu poate să se exprime cu claritate și în întregime din cauza regimului absolutist și de cenzură, specific epocii. Cu toate aceste dificultăți, progresele ideologice ale ideii de libertate sunt nu mai puțin remarcabile.

Libertatea personală

În planul existenței sociale pragmatice, imediate, libertatea de gândire, religioasă, de exprimare verbală, scrisă ori tipărită se reduce la ideea esențială și concis definită a libertății personale. Este forma cea mai concentrată, directă și imediat perceptibilă a libertății. Afirmarea, revendicarea și apărarea acestor idei ne transpun din zona abstracției teoretice în domeniul realităților sociale imediate. Ideea de libertate face, în felul acesta, saltul decisiv spre politizare¹. Respectiv – pentru a reduce totul la esențial – spre forme organizate și legiferate, într-un cadru constituțional, cu o formă de guvernământ democratică. Dacă acceptăm anul 1800 ca dată a primei versiuni a *Țiganiadei* de I. Budai-Deleanu, observăm că noile idei politice, de „constituție”, „lege”, „democrație”, „cetățean” și celelalte, pătrund, pentru prima dată, efectiv, în conștiințele românești din Transilvania, încă de la începutul secolului al XIX-lea. Influența ideologică a Revoluției Franceze este imediată și contagioasă.

În această privință, cântul XI din *Țiganiada* este o adevărată placă turnantă a ideii de libertate politică. Libertatea garantată de lege este consfințită printr-o constituție democratică. Dezbateră despre cea mai bună formă de guvernământ propune, foarte în spiritul secolului al XVIII-lea, o soluție de compromis: „demo-aristo-monarhicească” (*Țiganiada*, XI, 70). Cu unele variante de formulare, ideea se regăsește la Montesquieu (*De l'esprit des lois*, XI, cap. VI), ca ilustrare a

contrabalansării puterilor în stat, la baronul d'Holbach (*Du système social*, I, II, cap. II), la alții. Este poziția cea mai înaintată a epocii.

Sensul de bază este înlăturarea privilegiilor de clasă și instaurarea unei ordini democratice. În acest spirit, Moise Nicoară (într-un text din 1819) asimilează ideea de „popor” cu „sărăcimea”, respectiv cu majoritatea populației, principiu de bază al democrației: „Prin comunități nu se înțelege clerul, nici nobilii sau nemeșii”, ci „poporul adecă sărăcimea”². Iar „poporul”, respectiv „sărăcimea”, își exercită puterea, respectiv suveranitatea în cadrul ordinii democratice, prin „deputați”. Ideea apare în același text și context. Conștiința politică transilvană a epocii face un pas înainte. Evident, noțiunea de lege era cunoscută, formulată, aplicată și anterior în Imperiul Austro-Ungar, dar sub formă de „patent”, „decret aulic”, „decret imperial” etc. Expresie a voinței imperiale, mai mult sau mai puțin bine intenționată, ca în cazul privilegiat al lui Iosif al II-lea, în limitele autorității absolutiste. În aceeași accepție ea n-avea – și nici nu putea avea – un conținut democratic.

Revenim la I. Budai-Deleanu, primul dintre ideologii transilvăneni care definește noul conținut al noțiunii de „lege”. El cere „legi bune și drepte” (*Țiganiada*, XI, 51), în sensul că „nici unul să nu stăpânească fără numai legea” (XI, 206). Răsturnarea este radicală. Autoritatea supremă arbitrară este desființată, înlocuită cu noul principiu, într-adevăr „revoluționar”, al egalității „cetățenilor” (noțiunea apare și ea, în XI, 64-65) în fața legii. Egală pentru toți. Ea face parte din categoria „drepturi generale” ale „societății civice”,

considerate ca fundamentale, după același I. Budai-Deleanu³. Libertatea sau „slobozenia” este primul dintre aceste drepturi, tot mai bine definite. Ideea, în formularea lui Moise Nicoară (1819), este deosebit de limpede: „Slobozenia și plină voie fără vreo împiedecare a și face ceea ce legea îi dă dreptul, precum și slobozenia întreagă fără nici o silință, a nu face aceea la ce îl oprește legea”⁴.

Specific acestei definiții a libertății – ca și dezvoltărilor sale ulterioare – este caracterul abstract, radical, fără nici o raportare la realitățile politico-sociale transilvane imediate (ca și în cazul Revoluției Franceze), dar nu și comentariul sau referirea lor directă la situații și evenimente contemporane. Din această cauză, definiția libertății își menține puritatea doctrinară fără să devină și un factor perturbator al ordinii politico-sociale constituite. Ceea ce permite exprimarea și analiza ideii, până la capăt, în condiții de libertate pur teoretică, integrală.

Aspect cu atât mai important, cu cât analiza ideii de libertate scoate în evidență, în mod inevitabil, lumini și umbre, aspecte pozitive și negative. Toți teoreticienii transilvăneni ai ideii de libertate sunt de altfel pe deplin conștienți de faptul că libertatea este în același timp o realitate ambiguă și explozivă, o forță constructivă sau distructivă, după împrejurări. Într-o formulare modernă, ea este polivalentă, polisemantică. Dovadă de reală luciditate și obiectivitate. Libertatea – ni se spune – are, după împrejurări, aspecte „bune” și „rele”. Pentru pionierii ideii, această clarviziune este un adevăr remarcabil.

În regimul libertății integrale, absolute, echivalent cu *bellum omnium contra omnes* (ne amintim de Hobbes și de al său *Leviathan*, 1651), legea introduce un principiu de ordine și deci de securitate generală. Absența sa transformă societatea într-un câmp al sălbăticiiei generalizate (în secolul al XIX-lea se va vorbi de „darwinism social”). D. Țichindeal, după toate indiciile, este primul autor român care semnalează această situație negativă, în ale sale *Filozoficești și politicești prin fabule moralnice învățături* (1814): „Acolo unde e mai mare slobozenie, acolo e mai rea turbarea căci slobozenia fără de legile înțelepte și stăpânire e sălbatecă fiară”⁵. Legea introduce un alt corectiv important în relațiile individului, ale „cetățeanului”, cu autoritatea de stat. Acesta își poate lua libertatea să nu i se supună. Mai mult: să treacă peste reglementările, ordinele sau interdicțiile superioare. Sau, cu vorbele aceluiași D. Țichindeal, el poate avea „calea deschisă și slobodă” către monarhul luminat⁶. Poate să i se adreseze în mod direct, să-i reclame diferite abateri. Și, mai mult, să-i atragă atenția să respecte el însuși legea, să n-o schimbe în mod arbitrar. Deși se referă doar la reglementări bisericești, Petru Maior invocă principiul că „nu toată puterea are volnicia a face învoire în lege”⁷. Episcopul Bob, de pildă, nu are dreptul să ignore canoanele. În interpretarea cea mai radicală (Moise Nicoară), legile sunt recunoscute „mai mari și mai puternice decât o parte sau alta, chiar decât împăratul sau popicul”⁸.

Potențialul subversiv al acestui amendament este considerabil. El deschide drum legitimării teoretico-ideologice a revoltei. Pentru prima dată

în gândirea politică românească, libertatea dreptului la revoluție este, în același timp, proclamată și justificată. Situația este deosebit de semnificativă și din perspectiva istoriei ideilor. Din cauza regimului absolutist, libertatea politică și dreptul la rezistență, revoltă și revoluție nu puteau fi revendicate pe față. Și atunci întreaga dezbateră este proiectată în planul abstract al conceptelor, ideilor și sistemelor pur teoretice. Pătrunderea și circulația lor, în plin regim absolutist, au fost posibile datorită marelui prestigiu al ideologiei iluministe, ilustrată de filozofi, autori și opere celebre intens traduse. La care se adaugă politica „despotismului luminat” al josefinismului, realizată prin reforme importante, cu puternic ecou în grai. Marea notorietate a revoluției americane, apoi a celei franceze, urmate de războaiele republicane și napoleoniene, cu efecte politice de prim ordin, a ajuns și în Transilvania, după cum am văzut. Sensul politic imediat acoperă și umbrește sensul ideologic al evenimentelor și influențelor directe. Dar, în perspectivă istorică, noua ideologie politică se extinde și cucerește, pas cu pas, terenul. Este evenimentul ideologico-politic esențial în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Este instructiv de urmărit cariera ideii de revoluție în mediul transilvănean al epocii. Noțiunea pătrunde foarte repede și poate fi întâlnită mai peste tot: în cronici, *supplex-uri*, articole de presă (începând din deceniul trei) etc. Într-un context absolutist, această circulație este – la prima vedere – paradoxală. Dar, dacă privim cu atenție, observăm că forța subversivă a ideii se rezumă, prudent, doar la aluzii, evitându-se cu grijă

referințele directe la situații politice imediate. Nu totdeauna, totuși. În manifestul de constituire a *Societății pentru cultivarea limbii române* (aprilie 1808) se pun mari speranțe „mesianice” într-o revoluție: „Dacă o revoluție nenorocită ne-a umilit, alta mai norocoasă ne poate înălța”⁹. Ea este deci percepută ca o adevărată idee-forță. Moise Nicoară (1819) are aceeași convingere. *Revoluția în spe* dă o explicație și, în același timp, o soluție mai apăsătoare crizei politico-sociale: „Răutățile acestea nu se pot vindeca decât prin *revoluție* și *răscoală*”¹⁰. Ne amintim că Nicolae Stoica de Hațeg, cronicar tradițional, folosea și el cuvântul „rebelie”. Între timp limbajul politic s-a perfecționat, în sensul ideologizării și al alinierii la vocabularul contemporan occidental.

Cuvântul evoluează de la „tulburare”, „rebel împotriva statului” (acuzatie adusă lui Șincai¹¹), a ordinii politico-sociale, a fi la impulsul nesupuneri civice și politice, până la sacrificiul suprem, în numele libertății. Libertatea (slobozia) este motivarea de bază, ecou evident al *Revoluției Franceze*. Ideea apare deja în *Țiganiada*, XII, 115, prin revendicarea dreptului: „Ori la slobozie sau la moarte”. Îmbracă apoi forma unei mișcări și entuziasm popular precum la Andrei Mureșan: *Un răsunset* (1839), *Glasul unui român* (1843). Se naționalizează și devine expresia directă a celebrei devize franceze *libertate, egalitate, fraternitate*, care se generalizează¹², pentru a lua forma, în februarie 1848, a unei schimbări neviolente, dar radicale a întregii ordini legale a societății. Un text foarte explicit în acest sens îi aparține lui G. Bariț. Este de reținut preocuparea sa esențială

de a risipi orice confuzie legată de termenul însuși. Dovadă că pentru mulți el era încă dubios și compromițător (1848).

Mai întâi să lămurim foarte bine ideea revoluției. Când zicem revoluție [*révolution*: dovadă evidentă de influență franceză, *n.n.*] suntem cu totul străini a înțelege prin acest cuvânt revolte sângeroase, tulburări înfricoșate, războaie civile, repezirea statului în anarhie: ferească Dumnezeu! *Revoluția* nu înseamnă nimic din aceste, ci prin cuvântul revoluție se înțelege o schimbare totală numai a celor legi și guverne care prin nedreptatea lor apăsătoare de popoare nu mai puteau fi suferite și sub care popoarele gemeau fără a putea scăpa de sub ele decât numai printr-o minune...¹³

Până la acest stadiu de clarificare conceptuală, încă elementară, ideea de revoluție parcurge mai multe etape. A format obiectul unor analize, la început sumare, dar tot mai concludente. A fost explicată și justificată prin invocarea unui drept, încă foarte puțin cunoscut și cultivat, dreptul la revoluție. S-au adus argumente în favoarea libertății acestui drept, care-și îmbogățește destul de repede conținutul. El devine, în același timp, civil, politic și democratic. Deplasarea accentului se face mai mult spre ideea de individ, om, cetățean, democrație, egalitate. Moment ideologic important: pentru prima dată, conștiința politică românească începe să asimileze și să revendice libertatea unui drept politic alternativ, alături, dincolo sau contra ordinii legale constituite.

Drepturile omului

Dacă, în 1785, un ziar olandez având simpatie pentru răscoala lui Horea, Cloșca și Crișan (care a găsit apărători și în persoana viitorului revoluționar girondin J.-P. Brissot¹⁴) ceruse desființarea iobăgiei în numele „drepturilor sfinte ale omenirii”, aceleași drepturi vor fi invocate și de românii transilvăneni. Memoriul înaintat în martie 1791 împăratului Leopold al II-lea, cunoscut sub numele de *Supplex Libellus Valachorum*, deschide un drum nou întregii serii de petiții. Ele ilustrează în mod tacit un drept fundamental intrat în uz, de a adresa petiții și reclamații autorităților supreme de stat. Structura birocratică a Imperiului Habsburgic favoriza acest exercițiu predemocratic. Expresie, în primul rând, a unor profunde frământări interne, dar și reflex ideologic al Revoluției Franceze în plină desfășurare. *Supplex Libellus Valachorum*, semnat de „clerul, nobilimea, starea militară și cetățenească a întregii națiuni române din Transilvania”, are o bază ideologică net iluministă. Faptul se explică și prin formația intelectuală a noilor săi animatori: Samuil Micu, Ioan Piuariu-Molnar, Iosif Mehesi, Petru Maior, Gheorghe Șincai, Petru Pană și alții. Toți sunt deosebit de receptivi la ideea că există nu numai drepturi istorice, dar și ale „societății civile” în general. De unde și referirea la „drepturile și a omului fieștecăruia deosebi și a însoțirii țărănești”, în înțeles de *juribus civilis*, cum stă scris și în *Supplex*¹⁵.

În versiunea latinească, tipărită de Piuariu-Molnar, în 1791 la Iași, ca loc fictiv, drepturile omului și ale cetățeanului sunt anunțate astfel: *jura et simplicita, tum hominis, tum civis jura*. Ambele expresii consacră prima formulare românească a *Declarației* (franceze) din 1789, înțeleasă în spiritul și litera sa. Ea s-a bucurat de pe atunci de o certă audiență și largă răspândire în cercurile înaintate românești, cu preocupări ideologice. Dovadă că de „drepturi de cetățeni” nu se vorbește numai în *Supplex*, ci și în alte petiții ale epocii din 1 martie și 12 septembrie 1791, unde sunt invocate insistent „izvodirile însoțirii cetățenești”, „cuviniocioasele conștilitașului esențial(e) drepturi” etc. O suplică din 1 iulie 1792 formulează din nou revendicări pentru români „după cum cere echitatea și dreptatea”. Al. Papiu-Ilarian nu greșește deci când scrie, în 1869, vorbind despre operele și ideile lui G. Bariț, că românii din Transilvania „au invocat ei singuri în răsăritul Europei [la anul respectiv – n.n.] drepturile omului și ale cetățeanului”. Din nefericire, istoria ideilor n-a fost cultivată în România pentru a așeza în context și a scoate în relief acest principiu.

Memorialul amintit, din 1792, nu are succes, totuși ideea care-i stă la bază nu moare. Dimpotrivă, ea circulă cu intensitate, fiind reluată și reconfirmată chiar și în plină perioadă napoleoniană, când „drepturile omului și ale cetățeanului”, fără a fi negate teoretic, fuseseră practic înăbușite în patria lor de regimul autoritar al împăratului. Dar în afară principiul radia mereu și I. Budai-Deleanu, în *Țiganiada* (XI, 49), nota foarte doctrinar: „Oamenii toți câți sunt pe lume

se nasc asemenea ; nici firea din sineși îi osebește la nașterea lor. Așa dar din fire toți sunt de potrivă și toți au aceleași drepturi". La rândul său, în 1814, în *Fabulele sale*, D. Țichindeal scrie : „Sfânta dreptate cere ca fieștecăruia să i se dea ce i se cuvine". În 1815, același Țichindeal înaintează petiții către împăratul Francisc I, în calitate (ordinea este total semnificativă) de „om, cetățean, preot și supus" („*als Mann, Bürger, Priester und Untertan*"). Tot el invocă și „cel mai sfânt drept de apărare" („*Das geheiligste Recht der Selbst Vertheidigung*"). Noțiunile intraseră, cum vedem, în limbajul epocii și iluministii noștri nu se sfiau să le folosească în fața autorităților.

Fermitatea invocată înscrie o dată în conștiința ideologică a epocii. Pentru prima oară un principiu politic fundamental are o formulare gândită, exprimată în toate consecințele sale. O nouă idee în stare pură, abstractă, absolută și-a făcut apariția. Ea instaurează o concepție novatoare a relațiilor dintre individ și stat, dintre conștiința laică, rațională, individuală și mentalitatea religioasă dominantă. Breșa este considerabilă și fără precedent istoric românesc. Este aproape uimitor să constați că I. Budai-Deleanu, la sfârșitul vieții către 1818, avea această noțiune exprimată cu toată duritatea : „Drepturile naturale ale omului nu pot fi prescrise prin nici o lege pozitivă... Orice lege trebuie să fie în primul rând dreaptă... Este nedrept să răpești altuia libertatea sa, existența cetățenească și politică"¹⁶. Se observă în același timp o translație de la noțiunea de „om", am spune, prin generalizare „antropologică", la cea

de umanitate. O categorie moral-socială și o nouă noțiune care-și face apariția în vocabularul ideologic românesc al epocii. Aron Budai invocă „spiritul acestui veac lăudat pentru umanitatea care cere ca fiecăruia să i se dea dreptul său"¹⁷. Pentru Moise Nicoară – ce avea aceeași convingere – nu există o altă garanție a respectării dreptății : „Fără de care toate legile omenesti și împărătești sunt numai amăgiri". De unde decurge „dreptatea, rezistența la opresiune, dreptul la petiție"¹⁸ și altele. Nu pretindem a fi făcut un inventar complet al textelor unde se face elogiul „drepturilor omului", dar toate indiciile duc la concluzia unui principiu unanim acceptat (în această sferă ideologică), a unei adevărate axiome. La ea subscie – exemplu concludent – chiar și un spirit onest, un teolog rigid ca Timotei Cipariu. El citează elogios, în mai multe rânduri, „drepturile omului". Aminteste – cine s-ar fi așteptat? – chiar și de „iacobini"¹⁹. Regenerarea și îmbogățirea vocabularului politico-ideologic sunt evidente.

Drepturi naturale

Traversăm o perioadă de rapidă și radicală modernizare a limbajului ideologic, expresie directă a îmbogățirii limbajului noțional. Pătrunde în mod subit o nouă noțiune, specifică secolului al XVIII-lea : *legea naturii*. Ea este invocată ca argument fundamental în legitimarea drepturilor omului, în cele două interpretări esențiale ale epocii : faza Montesquieu (*De l'esprit des lois*) :

„raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor” (poate fi amintit și Voltaire, cel din *Dictionnaire philosophique*: „lege naturală și independentă de toate convențiile umane”) și faza științistă: cauze naturale, cauze-efecte, studiate științific, în sensul definiției germane *Naturlehre*.

În această formă, ea începe să fie asimilată și de primii iluminiști români, se pare mai întâi de Gh. Șincai, cel din *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului*. Știința naturii sau „învățătura firească” este „învățătura care vorbește despre populațiile, puterile și lucrurile timpurilor”²⁰. O traducere și prelucrare a cărții lui J.H. Helmuth, *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens* (mai multe ediții între 1786 și 1800), textul lui Șincai, pătruns de un evident suflu polemic, a rămas, din nefericire, în manuscris. Ideea nu este străină nici lui Petru Maior, care avea noțiunea „dreptului natural”. Nu alta este situația prelucrării lui Samuil Micu: *Filozofia cea lucrătoare a rânduelilor dreptului firei* (tipărită la Sibiu, 1800). Prin „dreptul firei” se înțelege „acea învățătură... prin care legile cele firești sau celea ce ne arată mintea despre poftirea lucrurilor celor bune și despre fugirea de cele rele se ticluiesc”²¹. Natura este supusă unei duble observații: studiul obiectiv al fenomenelor naturale și exigențele morale ale bunului-simț natural. Apar și adieri ale concepției, la fel de răspândite, a „omului bun de la natură” (I. Budai-Deleanu, *Țiganiada*, VI, 31, „firea bună”). Treptat, noțiunea de „natură” devine tot mai discursivă, mai polemică, mai politizată. Asimilarea sa, tot mai

extinsă și mai intensă, devine un adevărat loc comun al epocii.

Interpretarea de bază este permanent politică, deci polemică, revendicativă, defensivă (justificarea drepturilor individuale), dar și ofensivă (împotriva legilor care le ignoră sau sunt repressive). Însă diferitele contexte în care „drepturile naturale” sunt invocate introduc nuanțe și precizări noi, actualizându-le în permanență, : Un *Supplex* din 1 martie 1791 face referire directă la „dreptatea firii”. La D. Țichindeal, „fireasca omenie” „legea cea firească”, este o noțiune centrală, recunoscută și proclamată anterior și superioară oricărei legi „civile”. Distincția deschide drum contestării legislației politice „împărătești” în vigoare: „legea cea firească... cu mult mai bătrână, mai înțeleaptă și mai perfectă iaste decât legea cea cetățenească și aceasta [este] legea vecinică”. Ea este garanția drepturilor individuale, naturale, superioare oricăror „privilegii”: „ca toate și fiește care să se prețuiască atât cât trebuie și i se cuvine și e vrednic”²². În același mod gândește și Moise Nicoară într-un text cel puțin inconformist, de fapt subversiv, un *Recurs* adresat împăratului Francisc I (1819): „Dee-se tot insului înapoi dreptul firesc sau al naturii, care l-a avut înainte de Împărăție ca să se poată apăra după puterea sa de asupriri, de gonimir și nedreptate”²³.

Exista în același timp convingerea că un astfel de argument va sensibiliza duritatea autorităților și va garanta libertatea individuală. Un ideal și o iluzie tipic iluministe. O altă speranță e transformarea sa într-un principiu de drept și text de lege. El se face așteptat. Dar nimic nu oprește cel

puțin studierea sa în cadrul unui curs universitar, precum la Damaschin Bojincă, *Despre dreptul persoanelor* (1834)²⁴. Simion Bărnuțiu va relua discuția la cursurile sale universitare ieșene.

Libertatea politică

Terenul este pregătit pentru a scoate în evidență și a pune în valoare principiul cel mai important al conștiinței politico-sociale a epocii: libertatea politică. Ea este cu atât mai importantă cu cât reprezintă o adevărată idee-pilot, exemplară formulă paradigmatică pentru întregul ansamblu ideologic al perioadei discutate. Și statutul său este cu atât mai specific, mai exemplar, cu cât condițiile obiective, întregul context istoric al epocii nu îngăduiau decât o reflexie și o definiție pur abstracte, integral teoretice, străine de orice implicație practică directă. Într-un regim absolutist, chiar dacă tolerant în unele privințe, libertatea politică nu putea fi gândită decât ca pură abstracțiune, ca un principiu eminamente teoretico-ideologic. Ceea ce-i dă claritate, rigoare și eficiență, dar pur demonstrative, căci totul se lovește de constrângerile politice ale epocii. Libertatea este admisă ca drept natural esențial, dar nu și inspiroare de noi instituții politico-sociale, imediat aplicabile, care ar tulbura sau schimba ordinea existentă.

Același statut abstract, pur teoretic – inofensiv în plan sociopolitic imediat, de mari urmări în perspectivă – au și alte principii inovatoare, de

ordin ideologic, enunțate pentru prima dată în Transilvania. Ideea de progres, tipică iluminismului secolului al XVIII-lea, cu prelungiri și în cel următor, este interpretată extensiv, în sens liberal: „prin progres și libertate” (1844)²⁵. Inovație importantă, îndrăzneță, în plin regim absolutist. La fel despre „crimă împotriva umanității” (E. Murgu, 1840)²⁶, prin culpabilizarea radicală a încălcării drepturilor omului, ideologie în plină perioadă de afirmare. Momentul este emblematic pentru întreaga evoluție a gândirii politico-sociale a epocii: de la teoria dreptului natural la doctrina liberală.

Aspectul cel mai important al acestei evoluții este politizarea, respectiv revendicarea deschisă a expresiei libere, consacrată în formă oficială, legiferată. Ideea este implicită în toate articolele ce vin în apărarea expresiei libere, trecute anterior în revistă.

Libertatea tiparului și a presei

Radicalizarea este progresivă. Formulele cele mai concludente pot fi întâlnite începând din deceniul cinci: „Tiparul trebuie să fie liber” (G. Bariț, 1845). Momentul este important. El consacră efectiv trecerea de la principiul ideologic la textul de lege, în perspectiva, deocamdată pur teoretică, a unor noi constituții. Noua etapă echivalează cu o adevărată schimbare de regim politico-social. Tot din această perioadă datează și distincția, nu mai puțin importantă, între legile „bisericești” și legile

„mirenești”, respectiv civile, politice, laice. Dogma religioasă pierde teren în fața principiului laic. Exemplul cel mai concludent al acestei schimbări de mentalitate este oferit de T. Cipariu, cleric de altfel sever și rigid. El îi ia apărarea lui G. Bariț și afirmă că un „jurnalist” poate să exprime astfel de idei „numai unde e presul liber”. În esență, presa liberă este expresia libertății voinței personale („meargă tot omul pe calea care-i mai place”) ²⁷. Este principiul de bază al oricărei libertăți și, în termeni moderni, al liberalismului.

Cu tot relativismul istoric al ideilor politice (mai ales într-o cultură subdezvoltată), se poate susține că trecerea de la afirmarea voinței libere la cea a voinței politice are loc în Transilvania începând din al doilea deceniu al secolului al XIX-lea. Situația echivalează cu trecerea de la drepturile naturale la legile democratice („cetățenești”, „mirenești”), respectiv descoperirea ideii de constituție. În termenii stricți ai epocii, Petru Maior vorbește de „natură, mama tuturor, care poruncește a se deplini înțelegerea și voința fieștecărui om” ²⁸. I. Budai-Deleanu continuă această idee și o formulează în spirit democratic. În *Țiganiada* (X, 62-63), el asociază ideea de „drepturi firești” cu aceea a „legilor democratice”. Influență directă, importantă a Revoluției Franceze.

Poate niciodată n-au pătruns în conștiința civică românească mai multe principii abstracte, universale, fundamental subversive, dincolo de orice preocupare de asimilare în adâncime și extensie, ca în „legile democratice”. Din această categorie fac parte chiar „drepturile cetățenești”. Iar acestea sunt expresia nemijlocită a „neamului

omenesc”, salt în universalitate, la care participă conștiințele românești. Nu numai prin I. Budai-Deleanu, dar și prin D. Țichindeal, D. Bojincă, M. Nicoară (și nu suntem convinși că lista este completă). D. Țichindeal este un mare apologet al conștiinței umanității: „Ascultați glasul omenirii”. Este convins că „ce e mai bine pentru toate noroadele, decât pentru un singur norod, singur aceia a neamului omenesc de comun folositoriu” ²⁹. Nu este, bineînțeles, singurul. D. Bojincă invocă, în același sens, „libertatea... tuturor oamenilor” ³⁰. Subiectul implicit sau explicit al acestui principiu este că poporul român nu poate face excepție de la regula generală. Totul ar trebui deci să decurgă, în mod logic, pe cale de consecvență directă. Este pentru prima dată în Țările Românești când o controversă politică acută, de mare actualitate europeană, este reluată pe cel mai înalt plan al abstracțiunii. Toate principiile libertății politice se bucură, în același mod, de un grad identic înalt de generalizare. Toate principiile invocate se încadrează în formula generală de largă circulație: „drepturile atât ale omului, cât și ale societății civile”.

Este evident că întreaga fundamentare și organizare teoretică avea, în condițiile absolutiste ale epocii, un scop precis: promulgarea unei legi sau constituții care să acorde drepturi și românilor. Deocamdată, formau chiar o categorie de *outlaws*, discriminare cu care nu se puteau împăca. Dovadă că ideea de „dreptate” este prezentă și insistent subliniată în toate petițiile și *Supplex*-urile adresate coroanei habsburgice încă din secolul anterior. Începutul îl face *Supplex*-ul din 1804: „Pentru

că greutatea Norodului niciodată nu vestește bucurie. Doară ușurarea și dreptatea Norodului iaste temeiul stăpânirii”³¹.

Lipsa, dureros resimțită de români, a unei legi sau constituții care să le definească și să le garanteze drepturile explică insistența, am spune chiar obsesia încălcării ideii de „dreptate”. Poate cel mai tipic exemplu este I. Budai-Deleanu. El invocă „dreptatea” atât în opera sa literară *Țiganiada* (B, 9-14: „Punând tot dreptul în putere”), cât și în studiile sale ideologico-istorice: „un neam nu are dreptul să pricinuiască vătămarea altui neam”³². Din același motiv, este respinsă ideea că românii ar fi doar... „tolerați” în Transilvania³³. La întrebarea pe care și-o pune G. Bariț în 1846, *Ce este barbaria*, răspunsul este „dreptul pumnului” și „anatema popească”³⁴. Sunt două obstacole majore împotriva dreptății și libertății politice. Dreptatea nu poate fi dobândită decât în condiții de libertate. Cele două noțiuni deci se confundă. Este și răspunsul pe care epoca îl dă întrebării esențiale, concluzie a unui întreg proces de gândire și asimilare a unui principiu politic: *Libertatea folositoare sau nu?*³⁵. Răspuns, bineînțeles, afirmativ. Cu precizarea că este însoțit de un început de reflexie – să-i spunem – „indigenă” asupra ideii de libertate politică. Deoarece ea este încă puțin cunoscută, o privire atentă este necesară.

Într-o perioadă de mare interferență ideologică și de tranziție, motivarea dreptății și, implicit, a libertății politice are, în mod inevitabil, izvoare diverse. Unele chiar contradictorii. Argumentul teologic își menține încă autoritatea: „Nu răsună oare glasul deșteptător al lui Dumnezeu, al naturii

și al omenirii că omul liber să nu domnească peste om liber și să nu apese pe semenul său... când în toată lumea luminată sună sfântul glas al libertății și dreptății” (1842)³⁶. Apoi, argumentarea se simplifică, se „laicizează” și Moise Nicoară nu invocă decât „legea nescrisă, dar prezentă în toate inimile”. Ea este anterioară tuturor legilor umane, lege „primitivă”, „naturală”, care face pe om să se opună la „uzurparea drepturilor sale”³⁷. În concepția seducătoare, idealizată a epocii, aspectul său este radical, absolut, tipic oricărei adevăruri ferme, de principii. Experiența corectează însă această viziune exaltată.

Compilând izvoare de epocă, Samuil Micu reține și necesitatea unei reglementări a libertății, a unei limitări, pentru a se ajunge la un stadiu practic acceptabil de existență națională și socială: „Ca să se ție patria și slobozenia de multe ori trebuie ca binele în folosul tuturor oamenilor să se împutășeze”³⁸. Explicația o dă D. Țichindeal, la scurt interval, într-un limbaj frust și direct: „Slobozenia fără de legile înțelepte și stăpânire e sălbatecă fiară”³⁹. Ceea ce implică restricții și exigențe, reglementări de principii precizate printr-o constituție democratică. Aceasta este (sau ar fi) justificarea sa fundamentală. O noțiune nouă, inovatoare, „revoluționară”, lansată în plin regim absolutist. Este aspectul cel mai caracteristic al epocii: apariția unor noi concepte politice radicale, pur abstracte. Libertatea politică este, în esență, constituțională sau nu există.

În acest cadru, ideea de libertate politică, ideal central al conștiinței civice românești, se dezvoltă până la capăt și cu toată energia. Ea derivă atât

din invocarea principiilor fundamentale, constituționale, amintite, cât și dintr-o exigență politico-socială imediată, imperios resimțită. Este vorba, în primul rând, de revendicarea dreptului de expresie liberă și deci de apărare, protest, reclamație, cea dintâi manifestare importantă a libertății politice. Toate petițiile epocii, diferitele *Supplex*-uri se inspiră și presupun invocarea acestui drept, de protest, confruntare directă a autorității de stat, prin aluzii insistente și repetate. Se merge până la nesupunerea violentă, la revolta armată.

Răscoala lui Horea (1784) se inspiră din aceste principii. Dovadă și ecoul său internațional, sprijinul propagandistic al teoreticienilor epocii, ai dreptului la revoltă. Cel mai cunoscut, girondinul J.-P. Brissot de Warville, este foarte explicit mai ales în textul său din 1785: *Seconde lettre d'un défenseur du peuple concernant l'émigration, et principalement sur la révolte des Valaques où l'on discute à fond le droit de révolte du peuple* (Dublin-Paris). Ecouri favorabile sau neutre au fost identificate și în presa engleză ori cea germană din Transilvania⁴⁰. Ideea că drepturile naturale pot confrunța și chiar contesta autoritatea de stat – fapt în genere puțin cunoscut – este prezentă și în primele prelucrări filozofico-politologice ale lui Samuil Micu. El are (*Legile firei...*, 1800) noțiunea că puterile „Împăratului” pot și trebuie îngrădite atunci când ele sunt „împotriva legii firești sau împotriva legii lui Dumnezeu”⁴¹. Într-un pasaj (*Învățătura metafizicii*, § 65) care pare a fi introdus în scopuri aluzive, se precizează că „norodul se scoală împotriva împăratului” atunci când acesta, „sălbătăcindu-se cumplit, tăbărește în averile și

în viața norodului”⁴². De unde tulburarea liniștii și păcii „obștești”. Argumentul – decisiv – este preluat de *Supplex*-ul din 1901. Se recunosc în mod deschis drepturile românilor și, în orice caz, se constată urmarea inevitabilă a „rebeliei” lor atunci când „împăratul nu face dreptate”⁴³. Ideea se radicalizează în sens natural, etapă decisivă. Dreptul la revoltă este justificat în termeni identici și de Moise Nicoară, într-un text din 1819⁴⁴. Sunt începuturile românești, bine atestate, ale ideii de revoluție⁴⁵.

Note

Transilvania (secolul al XVIII-lea)

1. Paul Iorgovici, *Observații de limbă românească*, ed. critică, studiu introductiv, note, bibliografie de Doina Bogdan-Dascălu și Crișan Dascălu, Editura Facla, Timișoara, 1979, pp. 133, 149, 259, 261.
2. Cf. Lucian Blaga, „Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea”, în *Opere*, 12, Editura Minerva, București, 1995, p. 114; Pompiliu Teodor, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 459.
3. Petru Maior, *Scrieri*, ed. critică alcătuită de Florea Fugariu, Editura Minerva, București, 1976, I, pp. 9, 19.
4. *Școala Ardeleană*, ediție critică de Florea Fugariu, I, Editura Minerva, București, 1983, p. 611.
5. Ion Budai-Deleanu, *Opere*, I, „*Țiganiada*” (B), ed. critică de Florea Fugariu, Editura Minerva, București, 1971, p. 72.
6. Cf. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 468, 472-473.
7. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, studiu introductiv și ediție critică de Pompiliu Teodor, Dumitru Ghișe, Editura Științifică, București, 1966, p. 210.
8. Cf. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, p. 484.
9. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 149.
10. Cf. Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 156.

11. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 409-410.
12. *Școala Ardeleană*, I, p. 370.
13. Cf. Ion Gheție, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, București, 1966, p. 70.
14. Ion Budai-Deleanu, *Scrisori inedite*, ed. îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, pp. 83-84.
15. Dositei Obradovici, „Autobiografie (Întâmplarea vieții înțeleptului Dositei Obradovici)”, în Radu Flore, *Documente literare*, Editura Facla, Timișoara, 1971, pp. 91, 116.
16. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 221.
17. Cf. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 106, 386.
18. *Antologia gândirii românești*, Editura Politică, București, 1967, I, p. 107.
19. Cf. Mircea Popa, *Ioan Molnar Piuariu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, pp. 119-120.
20. N. Drăganu, „Cea mai veche carte rakozyană”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, I, Cluj, 1921-1922, pp. 178-179.
21. Domițian Cesereanu, „Memoriul lui Ioan Inochentie Micu către Papa Benedict al XIV-lea din 1745”, în *Tribuna*, serie nouă, III, 33, 13-21 august 1991.
22. Petru Maior, *op.cit.*, I, pp. 27-28.
23. Cf. Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 143.
24. Toader Nicoară, *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
25. Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii didactice românești*, ed. îngrijită de Octav Păun, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975, p. 253.
26. Dositei Obradovici, *op.cit.*, p. 10.
27. Petru Maior, *op.cit.*, I, p. 16.
28. Cf. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, p. 477.
29. Ioan Piuariu-Molnar, *Retorică adecă învățătură și întocmirea frumoasei cuvântări*, ed. critică de Aurel Sasu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 11.

30. Lucia Protopopescu, „Ioan Budai-Deleanu și organizațiile secrete ale timpului său”, în *Tribuna*, XIV, 35, 27 august 1970.
31. Raymond Trousson, „Le siècle des lumières”, în *Histoire de la libre pensée. Des origines à 1789*, Espace de liberté, Bruxelles, 1993, pp. 181-281.
32. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 130.
33. Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, Editura Arhidiecezania, Sibiu, 1920, I, p. 214.
34. I. Lupaș, *Cronicari și istorici români din Transilvania Școala ardeleană*, Craiova, 1933, I, pp. 62, 64, 71.
35. Toader Nicoară, *op.cit.*, p. 107; I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean, 1697-1792* trad. rom., Editura Pythagora, București, 2001, p. 295.
36. N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, Editura Ministerului de Culte, București, 1928, p. 222.
37. Cf. Silviu Dragomir, *op.cit.*, I, pp. 154, 178, 180.
38. Ovidiu Pecican, *Troia, Veneția, Roma*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998, pp. 155, 237.
39. Cf. Silviu Dragomir, *op.cit.*, I, pp. 45, 57, 103-104.
40. Cf. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, p. 462.
41. I. Tóth Zoltán, *op.cit.*, pp. 383, 386, 388; Petru Maior, *op.cit.*, II, p. 127; Mircea Popa, *op.cit.*, p. 130.
42. I. Budai-Deleanu, *Scrisori inedite*, ed.cit., pp. 80, 113.
43. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 265.
44. Ioan Horga, *Contribuții la cunoașterea josefinismului provincial. Debutul Episcopiei greco-catolice Oradea (1777-1784)*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2000, pp. 172-175.

45. A. Răduțiu, „Decretul de toleranță al Mariei Tereza din 21 martie 1760 tipărit în limba română”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională* din Cluj, XXI, 1978, pp. 387-391; „Câteva acte în limba română referitoare la mișcarea lui Sofronie”, în *Stat, Societate, Națiune*, interpretări istorice de Nicolae Edroiu, Aurel Răduțiu, Pompiliu Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 219-223.
46. Paul Iorgovici, *op.cit.*, pp. 73, 265.
47. Cf. *Școala Ardeleană*, I, p. 563.
48. Toader Nicoară, *op.cit.*, p. 231.
49. Paul Iorgovici, *op.cit.*, pp. 18, 63.
50. I. Budai-Deleanu, *Scrisori inedite*, ed. cit., p. 113.
51. Emanuel Turczynski, *De la iluminism la liberalismul timpuriu*, trad. rom., Editura Fundației Culturale Române, București, 2000, p. 69.
52. George Munteanu, „Discursul francmasonic al lui Horea (un document important de limbă română)”, în *Litere*, III, 6 iunie 2002.
53. Samuil Micu, *Scrisori filozofice*, ed.cit. p. 47.
54. Carol Gollner, „Participarea emisarilor Mihail Popescu și Salis la revoluția lui Horia”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, VI, 1931-1935, Cluj, pp. 503-514.
55. Mircea Popa, *op.cit.* pp. 45-46.
56. Emil Pop, „Societatea filozofească...» din 1795”, în *Transilvania*, anul 77, 1-4, ianuarie-aprilie 1946.
57. I. Budai-Deleanu, *op.cit.*, p. 109.
58. I. Lupaș, „Împăratul Josef II și răscoala țăranilor din Transilvania”, în *Analele Academiei Române, Memoriile secției istorice*, s. III, t. XVI, București, 1934-1936, p. 282.
59. Aurel Răduțiu, „Un decret al lui Iosif al II-lea privind slujba iobăgească tipărit în limba română (1785)”, în *Ștefan Mateș la 85 de ani*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, pp. 309-310.
60. Cf. Silviu Dragomir, *op.cit.*, II, p. 163.

61. D. Prodan, *Răscoala lui Horia*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, I, p. 423.
62. *Idem*, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 277; *Răscoala lui Horia*, II, p. 583.
63. Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, Ion Dumitru Verlag, München, 1987, p. 98.
64. Ana Ciurdariu, Teodor Pavel, „Cronica revoluției franceze într-un ziar contemporan din Transilvania (1789-1794)”, în *Studii – Revista de istorie*, 29, 1, 1970, pp. 92, 94, 95; Nicolae Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timișoara, 1986, p. 55.
65. *Școala Ardeleană*, I, pp. 161, 165.
66. Mircea Popa, *op.cit.*, p. 55.
67. Iosif Pervain, „O poezie a lui Ion Budai-Deleanu din anul 1795”, în *Tribuna*, XIV, 31, 30 iulie 1970.
68. Constantin Ciuchindeal, „Gheorghe Șincai. Dosarul unei înscenări judiciare”, în *Manuscriptum*, LX, 1973, pp. 101-112 (referatele despre acest episod sunt mai numeroase).
69. *La Révolution française et les roumains. Études à l'occasion du centenaire* par Al Zub, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1989, pp. 262, 266.
70. Nicolae Bocșan, *op.cit.*, p. 74; D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ed. cit., p. 358.
71. Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 190.
72. *La Révolution Française...*, ed. cit., p. 172.
73. Nicolae Bocșan, *op.cit.*, p. 55; Ana Ciurdariu, Teodor Pavel, *op.cit.*, p. 97.
74. Aurel Cosma, „Istoria presei române din Banat”, în *Viața Românească*, vol. LXL, 1932, p. 64.
75. C. Gollner, E. Turczynski, „Revolutionare jakobinische Schoften in Siebenburgen und in Banat”, în *Forschungen zur Volks und Landeskunde*, Band 14, 1971, 2, pp. 56-57.
76. Mircea Popa, *op.cit.*, p. 53.

77. „Cântecul lui Bonaparte după cum se cântă în Transilvania”, în Miron Pompiliu, *Literatura brută populară*, Editura Vasile Netea, București, 1971, pp. 49-50.
78. Dositei Obradovici, *op.cit.*, p. 132.
79. Emil Pop, *op.cit.*, pp. 7, 13.
80. N.A. Ursu, „Un calendar istoric-literar publicat de Paul Iorgovici”, în *Limba română*, 12, 3/1963, pp. 283-291.
81. Nicolae Edroiu, *Răsunetul european al răscoalei lui Horia (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 85.
82. *Școala Ardeleană*, I, p. 154.
83. Mircea Vasilescu, „Iubite cetitorule”. *Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, Editura Paralela 45, București, 2002, p. 171.
84. *Școala Ardeleană*, I, p. 99.
85. Ștefan Lemny, *Originea și cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Editura Minerva, București, 1986, p. 66.
86. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, ed.cit., p. 48.
87. Silviu Dragomir, *op.cit.*, I, pp. 192-193, 197-198; Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni* (1918), ed. a II-a, Doru Radosav (ed.), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995, pp. 102, 113-114.
88. Petru Maior, *op.cit.*, pp. 319, 323.
89. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 277, 297, 373.
90. I. Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed. critică, Editura Enciclopedică, București, 1991, I, cap. XII.
91. *Școala Ardeleană*, I, p. 200.
92. Ana Ciurdariu, Teodor Pavel, *op.cit.*, p. 94.
93. Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Cornel Cîmpenu (ed.), Editura Științifică, București, 1963, p. 71.
94. I. Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, cap. XII.
95. Teodor Nicoară, *op.cit.*, pp. 51, 72, 241.
96. Dositei Obradovici, *op.cit.* p. 125.

Moldova

1. I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean, 1697-1792*, trad. rom., Editura Pythagora, București, 2001, p. 51.
2. Bogdan P. Hasdeu, *Istoria toleranței religioase în România* (1868), Editura Saeculum, București, 1993, p. 73.
3. *Idem*, *op.cit.* pp. 58.
4. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Institutul de Studii Bizantine, București, 1935, p. 140.
5. Mircea Vasilescu, „Iubite cititorule”. *Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, Editura Paralela 45, București, 2002, p. 141.
6. Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, Editura Academiei, București, 1971, pp. 140, 142.
7. Alexandru Dușu, *Cultura română și civilizația europeană*, Editura Minerva, București, 1978, p. 150.
8. B.P. Hasdeu, *op.cit.*, p. 28.
9. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, București, 2001, pp. 31, 89-90.
10. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, Adrian Anghelescu (ed.), Editura Eminescu, București, 1981, pp. 144-145.
11. Ștefan Lemny, *Originea și cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Editura Meridiane, București, 1986, p. 36.
12. Alexandru Dușu, *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, Editura pentru Literatură, București, 1968, pp. 45, 69.
13. Miron Costin, *Opere*, I, ed. critică îngrijită de P.P. Panaitescu, Editura pentru Literatură, București, 1965, pp. 107, 138.

14. Ovidiu Pecican, *Troia, Veneția, Roma*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998, pp. 209, 414.
15. Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. îngrijită de P.P. Panaitescu, ed. a II-a revizuită, ESPLA, București, 1958, pp. 69, 73, 91, 180, 183, 197.
16. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, ed.cit., p. 181.
17. Miron Costin, *op.cit.*, I, p. 12.
18. *Idem*, *op.cit.*, I, p. 261.
19. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 108-109; II, pp. 9-10.
20. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 154-155.
21. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 225, 229; II, pp. 11, 17, 26, 34, 122 etc.
22. Ion Neculce, 4/1924, pp. 120-121.
23. N. Iorga, *Istoria învâlmântului românesc*, Casa Școalelor, București, 1928, pp. 57, 114.
24. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ed. îngrijită, glosar, indice și o introducere de Iorgu Iordan, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955, p. 403.
25. Ștefan Ciobanu, „Dimitrie Cantemir în Rusia”, în *Analele Academiei Române Secția literară*, s. III, t. II, 5, București, 1925, p. 116.
26. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), ed. îngrijită de Barbu Teodorescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, I, p. 93.
27. *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei, București, 1967, p. 204.
28. Alexandru Dușu, *op.cit.*, p. 108.
29. Mircea Vasilescu, *op.cit.*, pp. 161, 163.
30. *Ceasornicul domnilor* de Antonio de Guevara, trad. din limba latină de Nicolae Costin, ed. critică și studiu introductiv de Gabriel Stempel, Editura Univers, București, 1976, pp. 157-158, 163.

31. *Cronica Ghiculeștilor*, text însoțit de traducerea românească, ed. îngrijită de Nestor Camariano și Ariadna Camariano-Cioran, Editura Academiei, București, 1965, p. 167.
32. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964, pp. 345-347.
33. N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, Editura Ministerului de Culte, București, 1929, I, p. 98.
34. Alexandru Dușu, *op.cit.*, pp. 281-286.
35. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. după originalul latinesc, Editura Academiei, București, 1973, p. 309.
36. *Idem*, *Metafizica*, trad. din latinește de Nicodim Locusteanu, Editura Ancora, București, 1929, p. 23.
37. Dan Bădărău, *op.cit.*, pp. 119, 287, 309, 315.
38. Constantin Erbiceanu, *Cronicarii greci cari au scris despre români în epoca fanariotă*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1888, pp. 299, 301.
39. Markos Antonios Katsaitis, *Călătorie de la Constantinopol la Iași și de la Iași la București în anul 1747*, ed. îngrijită, trad. rom. și note de Elena Moisuc și Dumitru Livona, în *Saeculum*, Editura Junimea, Iași, 1971, p. 82.

Progresele laicizării

1. Dan Bădărău, *op.cit.*, pp. 136, 144, 309, 366, 368.
2. Dimitrie Cantemir, „Divanul”, ed. îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, „text grecesc de Maria Marinescu-Himu”, în *Opere complete*, I, Editura Academiei, București, 1974, p. 95.
3. Miron Costin, „De neamul moldovenilor”, în *Opere*, Editura Junimea, Iași, 1984, I, p. 7.

4. Dimitrie Cantemir, „Divanul”, ed.cit., p. 64.
5. Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 101.
6. Elena Grigoriu, *Istoricul Academiei Domnești de la Sf. Sava*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, p. 38.
7. Justian Dalea, „Scrieri amuletice împotriva superstițiilor în Biserica Ortodoxă Română”, în *Studii Teologice*, s. II, XV, 7-8, sept.-oct., 1963, p. 468.
8. Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971, pp. 54-60.
9. Dan Bădărău, *op.cit.*, p. 31.
10. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed.cit., p. 341; *Metafizica*, ed.cit., p. 321.
11. N. Iorga, *Istoria bisericii...*, ed.cit., II, p. 77.
12. Al. Duțu, *op.cit.*, p. 153.
13. V.A. Urechia, *Istoria școalelor în România*, Imprimeria Statului, București, 1892, I, pp. 16, 144.
14. T. Mihăilescu, „Aportul lui Mihail Strilbițchi în orientarea laică a tipografiei în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, în *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare*, Academia Română, București, 1957, pp. 154, 156.
15. Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române, 1750-1831*, Editura Academiei, București, 1972, p. 117.
16. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, I, ed. cit., p. 370.
17. *Idem*, *op.cit.*, II, p. 73; Traian Diaconescu, „Epistola Mitropolitului Petru Movilă către Patriarhul de la Constantinopol, Chiril Veria”, în *Cronica*, nr. 9, sept. 2002.
18. *Idem*, *Byzance après Byzance*, ed.cit. p. 201.
19. *Idem*, *op.cit.*, p. 219.
20. D. Cantemir, „Divanul”, ed.cit., p. 59.
21. *Catalogul manuscriselor românești*, întocmit de G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, Editura Academiei, București, 1967, IV, pp. 529-530.

22. Andrei Oișteanu, *op.cit.*, pp. 93, 448.
23. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, ed.cit., p. 225.
24. Miron Costin, *op.cit.*, I, p. 267.
25. Dan Horia Mazilu, *op.cit.*, pp. 126-137, 140-142.
26. Andrei Oișteanu, *op.cit.*, p. 122.
27. G.I. Ionescu-Sion, *Din istoria fanarioșilor. Studii și cercetări*, Editura Soccec, București, 1891, p. 17.
28. Paul Cernovădean, „Préoccupations d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine des XVII^e et XVIII^e siècles”, în *Revue roumaine d'histoire*, XI, 1, 1972, pp. 67-69.
29. Le comte d'Hauterive, *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie*, présenté à S.A.S. prince Alexandre Ipsilante, Hospodar régnant en 1787, Carol Gobl, București, 1902, p. 258.
30. *Idem*, *op.cit.*, pp. 150, 152, 156, 261.
31. V.A. Urechia, *Istoria Românilor*, Carol Gobl, București, 1892, II, p. 273.
32. Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 333-334.
33. Mihai Moraru, „O satiră versificată din secolul XVIII”, în *Revista de istorie și teorie literară*, XXXI, 3, 1981, pp. 96-100.
34. Dan Berindei, „Préludes de la révolution roumaine de 1848. Les Sociétés secrètes”, în *Revue roumaine d'histoire*, XVII, 3, 1978, p. 428.
35. Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, ed.cit., p. 28; P.P. Panaitescu, „Medaliile francmasonilor din Moldova în secolul al XVIII-lea”, în *Revista istorică*, XIV, 1928, pp. 354-355.
36. N. Iorga, „Francmasoni și conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. VIII, 1927-1928, pp. 301-304.
37. Ștefan Lemny, *Jean-Louis Carra (1742-1793). Parcours d'un révolutionnaire*, Harmattan, Paris-Montreal, 2000, p. 73.

38. *Catalogul manuscriselor românești*, ed.cit., II, pp. 174-175.
39. N. Iorga, „Știri nouă despre biblioteca Mavrocordaților și despre viața muntenească în timpul lui Constantin Vodă Mavrocordat”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. VI (1927), p. 143.
40. I. Neculce, *op.cit.*, p. 356.
41. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul XVIII (1688-1821)*, ed.cit., I, pp. 118, 413.
42. I. Neculce, *op.cit.* p. 356.
43. N. Iorga, *Istoria presei românești*, București, 1922, p. 11.
44. Alexandru C. Mavrocordat, *Cu ocaziunea scrisorii lui Le Courier*, în *Arhiva*, X, 1 și 2, 1899, p. 192.
45. N. Iorga, *Istoria presei românești*, ed.cit., p. 11.
46. Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, ed.cit., p. 63; N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, ed. a II-a, Editura Librăriei Pavel Suru, București, 1925, vol. III, pp. 40-41.
47. Andrei Pippidi, *Hommes et idées de Sud-Est européen...*, Editura Academiei-Editions du CNRS, București-Paris, 1980, p. 349.
48. Anne-Marie Cassily, „Autour de l'insertion dans le «Mercure de France» de la «Constitution» de Constantin Mavrocordat”, în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XIX, 4, 1981, pp. 754, 756, 761.
49. Dan Simonescu, „Primul ziar tipărit pe pământul țării noastre”, în *Studii și Materiale de Istorie Medie*, I, 1956, pp. 340, 350-351.
50. *Cronica Ghiculeștilor*, ed.cit., p. 705; *Cronici și povestiri românești versificate*, ed.cit., p. 108.
51. Andrei Pippidi, *op.cit.*, pp. 218-222.
52. L. Baidef, „Uciderea lui Grigore Ghica (octombrie 1773). Ecouri în presa contemporană”, în *Revista istorică*, XIV, 4-6, 1928, p. 128.

53. N. Iorga, „Vechile biblioteci românești sau ce se citea odinioară în țările noastre”, în *Floarea Darurilor*, II, 1900, pp. 65-82.
54. *Idem*, „Știri nouă despre biblioteca Mavrocordaților și despre viața muntenească în timpul lui Constantin Vodă Mavrocordat”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, III, VI, 1926, pp. 135-170; V. Mihoarea, „Biblioteca domnească a Mavrocordaților. Contribuții la istoricul ei”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, XXIII, 1940, pp. 359-419.
55. Alexandru C. Mavrocordat, *op.cit.*, p. 192.
56. Ștefan Lemny, *op.cit.*, p. 71.
57. A.D. Xenopol, C. Erbiceanu, *Serbarea școlară de la Iași*, Tipografia Națională, Iași, 1885, p. 196.
58. *Cronica Ghiculeștilor*, ed.cit., p. 195.
59. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, București, 1888, III, supl. I, p. 437.
60. *Idem*, *op.cit.*, supl. I, p. 183.
61. Nicolae Liu, *Lazare Carent*, „Les fêtes pendant la Révolution française et le premier texte de rhétorique française révolutionnaire en roumain”, în *La Révolution française et les roumains. Études à l'occasion du bicentenaire par Al Zub*, Universitatea „Alexandru Ion Cuza”, Iași, 1989, pp. 121-133.
62. Alexandru Elian, „Sur la circulation manuscrite des écrits politiques de Rhigas en Moldavie” în *Revue Roumaine d'Histoire*, I, 2, 1962, pp. 487-492.
63. Al. Dușu, „Mișcarea iluministă moldoveană de la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, în *Studii de istorie*, t. 19, 5, 1966, pp. 926-928.
64. N. Iorga, *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Payot, Paris, 1918, p. 121.
65. *Idem*, *Istoria Românilor prin călători*, ed.cit., p. 347.
66. Joseph Delaporte, *Le voyageur français al abatelui... în traducere moldovenească (1783)*, text publicat cu o introducere și note de N. Iorga,

- București, 1910, p. 117; D'Hauterive, *op.cit.*, p. 22.
67. N. Iorga, *Études roumaines*, Librairie Universitaire J. Gamber, Paris, 1923-1924, II, p. 53.
 68. Al. Duțu, *op.cit.*, pp. 926-928.
 69. D'Hauterive, *op.cit.*, pp. 56, 58.
 70. Victor Papacostea, „Papa Piu al VI-lea și Francisc Ferreri, episcop de Nicopole și administrator al Munteniei”, în *Revista istorică*, XI, 10-25, pp. 229-291.
 71. Al. Duțu, *op.cit.*, p. 926.
 72. Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul...*, ed.cit., pp. 164 și urm.
 73. M. Bodinger, „Un voltairian moldovean de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Text inedit”, în *Revista de filosofie*, XXII, 3, 1976, p. 323.
 74. N. Iorga, „Alte note despre cultura și viața socială românească sub vechiul regim”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. II, t. XXXIX, 1916-1919, București, 1932, pp. 16-17.
 75. M. Bodinger, *op.cit.*, pp. 323-324.
 76. I. Tanoviceanu, „Un poet moldovean din veacul al XVIII-lea – Matei Millo”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției literare*, s. II, t. XX, 1897-1898, București, 1829, p. 21; N. Iorga, *Études roumaines*, II, pp. 30-31.
 77. M. Bodinger, *op.cit.*, pp. 313, 318-319.
 78. Ștefan Ciobanu, *op.cit.*, pp. 47, 82.
 79. *La Révolution française et les roumains, Études à l'occasion du bicentenaire par Al Zub*, ed.cit., p. 247.
 80. Al. Vianu, „Manifestări antifanariote în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, în *Studii*, XV, 4, 1962, pp. 924-925.
 81. *Documente privind istoria românilor*, serie nouă, Editura Academiei, București, 1962, I, pp. 766, 768-769.
 82. Al. Vianu, *op.cit.*, p. 922.

83. *Documente...*, I, pp. 663-666.
84. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), ed.cit., II, pp. 485, 486.
85. Nicolae Costin, *Opere*, Editura Junimea, Iași, 1976, I, p. 291.
86. I. Neculce, *op.cit.*, pp. 145, 225, 309, 315.
87. *Cronica Ghiculeștilor*, ed.cit., p. 617.
88. N. Iorga, *op.cit.*, II, p. 102.
89. Markos Antonios Katsaitis, *op.cit.*, p. 71.
90. D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945, p. 159.
91. Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII și XVIII)*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 185.
92. Ștefan Lemny, *op.cit.*, p. 11.
93. Andrei Pippidi, *op.cit.*, pp. 349-350.
94. N. Iorga, „Un manuscript de traduceri din rusește”, în *Revista istorică*, I, 1, 1915, pp. 19-20.
95. Al. Duțu, *Coordonate...*, ed. cit., p. 271.
96. L. Baidef, *op.cit.*, pp. 93-130.
97. Sever Zolta, „O gazetă din Riga de la 1778 despre uciderea lui Gr. Ghica Voivod”, în *Revista istorică*, XIV, 1-3, ian. 1928, pp. 44-46.
98. D'Hauterive, *op.cit.*, pp. 180, 184, 379.
99. Cf. Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca luminilor*, trad. rom., Editura Humanitas, București, 2000, pp. 235, 241.
100. Klaus Heitmann, *Das Rumänenbild in Deutschen Sprachraum (1773-1918)*, Bohlau Verlag, Köln-Vien, 1985.
101. Harald Hepner, „Imaginea Moldovei în Europa”, în *Contribuții la istoria României și a românilor*, trad. rom., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 184-192.

Muntenia

1. *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studii introductive și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, Editura Minerva, București, 1970, pp. 162, 277.
2. Constantin Rezachevici, „Cunoscuta însemnare a lui Mihai Viteazul privind stăpânirea Țărilor Române și semnificația sa reală – 375 de ani de la redactarea sa”, în *Apulum*, XIII, 1975, pp. 341-351.
3. *Cronicari munteni*, ed. îngrijită de Mihail Gregorian, studiu introductiv de Eugen Stănescu, Editura pentru Literatură, București, 1961, I, pp. 8-9, 120.
4. *Operele lui Constantin Cantacuzino*, ed. de N. Iorga, Editura Minerva, București, 1902, p. 166.
5. *Operele...* ed.cit., pp. 62-63, 67, 133; *Cronicari munteni*, ed.cit., I, 4, pp. 6-8, 10, 50, 228, 231, 244.
6. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 231.
7. *Op. cit.*, p. 231.
8. *Op. cit.*, p. 244.
9. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, ed. îngrijită de Barbu Teodorescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, I, p. 264; *Cronicari munteni*, I, ed.cit., 246.
10. *Cronicari munteni*, ed.cit., II, p. 251.
11. *Op. cit.*, II, pp. 331, 345.
12. *Op. cit.*, I, pp. 4, 35, 60.
13. *Op. cit.*, II, p. 84.
14. Emil Vîrtosu, *Foietul Novel. Calendarul lui Constantin Vodă Brâncoveanu (1693-1704)*, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, București, 1942, XI, pp. 5, 22, 81.

15. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Institutul de Studii Bizantine, București, 1935, p. 124.
16. Eugen Pavel, „Biblia în cultura română, cronologie”, în *Apostrof*, XII bis, 11, 2002.
17. Virgil Cândea, „L'Humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie”, în *RESEE*, 6, 1968, 2, pp. 239-247; în același sens, „Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română”, în *Limbă și literatură*, 7/1963, pp. 29-76.
18. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, p. XLII.
19. *Foietul Novel*, ed.cit., pp. XXXV, XXXVII, 105.
20. N. Iorga, *op.cit.*, p. 331.
21. *Cronicari munteni*, II, p. 491; II, pp. 25, 112-113 etc.
22. Ienăchiță Văcărescu, „Istorie a preaputernicilor împărați otomani”, în Al. Papiu-Ilarian, *Tesauru de monumente istorice pentru România atât din vechiu tipărite, câtu și manuscripte, cea mai mare parte străine*, Tipografia Națională a lui Ștefan Rassidescu, București, 1863, II, p. 265.
23. Mircea Angheliescu, *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971, p. 45.
24. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. XXVIII, 5.
25. Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 244.
26. *Cronicari munteni*, ed.cit., II, p. 13.
27. *Operele lui Constantin Cantacuzino...*, ed.cit., p. 135.
28. V.A. Urechia, *Istoria școalelor în România*, Imprimeria Statului, București, 1892, II, p. 154.
29. Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, Ion Dumitru Verlag, München, 1987, p. 46.
30. *Cronicari munteni*, ed.cit., II, p. 41.
31. Al. Dușu, *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 132.
32. V.A. Urechia, *op.cit.*, I, p. 41.

33. Elena Grigoriu, *Istoricul Academiei Domnești de la Sf. Sava* (contribuții documentare), Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, p. 87.
34. Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 178.
35. M. Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Editura Științifică, București, 1968, p. 120.
36. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 538, 543.
37. *Op. cit.*, II, p. 242.
38. Vlad Georgescu, *op.cit.*, pp. 33, 113.
39. Dan Horia Mazilu, *op.cit.*, p. 133.
40. N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, Casa Școalelor, București, 1923, p. 103.
41. V.A. Urechia, *Istoria Românilor*, Institutul de arte Grofin Carol Gobl, București, 1892, II, p. 151.
42. Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 133-142.
43. Ienăchiță Văcărescu, *op.cit.*, p. 269.
44. N. Iorga, *op.cit.*, p. 331.
45. Dan Berindei, *Românii și Europa în perioada pre-modernă și modernă*, Editura Enciclopedică, București, 1997, p. 52.
46. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, ed. îngrijită și studiu introductiv de Adrian Angheliescu, Editura Eminescu, București, 1981, p. 376.
47. Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *op.cit.*, p. 128.
48. V.A. Urechia, *op.cit.*, II, p. 145.
49. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 401-402.
50. Iuliu Tuducescu, „Comoara. Un act de superstiție, anchetat și judecat în anul 1796”, în *Revista Arhivelor*, I, 1924-1925, 1-3, pp. 55-60.
51. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, p. 245.

52. Pompiliu Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Ernest Leroux, Paris, 1898; *idem*, *Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-huitième siècle*, Société Nouvelle de Librairie et d'Edition, Paris, 1905, I; Germaine Lebel, *La France et les Principautés Danubiennes (du XVI-ème siècle à la chute de Napoléon I^{er})*, PUF, Paris, 1905; *La Révolution française et les roumains...*, ed. cit., pp. 295-307.
53. N. Iorga, *op.cit.*, pp. 200-202.
54. Mircea Popa, „Spre o nouă ideologie: experiența napoleoniană”, în *Aspecte și interferențe iluministe*, Editura de Vest, Timișoara, 1997, p. 31; Hurmuzaki, ed.cit., XIX, I, pp. 680, I, pp. 753, 802; Ariadna Camariano-Cioran, „L'activité d'Emile Claude Gaudin, premier consul de France à Bucarest”, în *Revue roumaine d'histoire*, IX, 2, 1970, pp. 251-260; *Documente privind istoria României. Colecția Eudoxie de Hurmuzaki (serie nouă). Rapoarte consulare rusești*, Editura Academiei Române, București, 1962, I, p. 176.
55. Al. Vianu, „Manifestări antifanariote în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, în *Studii*, XV, 4, 1962, pp. 919-926; Ariadna Camariano-Cioran, „Despre poema patriotică antislavonă «Trâmbița Românească»”, în *Studii și materiale din istoria veche*, II, pp. 457-464.
56. Liviu Bulea, „Constantin Mavrocordat, un promotor al despotismului în Țările Române”, în *Românii în istoria universală*, Editura Junimea, Iași, 1987, III, I, p. 890.
57. Hurmuzaki, *Documente...*, ed.cit., II, supl. I, p. 94; Alexandru Elian, „Sur la circulation manuscrite de Rhigas en Moldavie”, în *Revue Roumaine d'Histoire*, I, 2, 1962, pp. 487-491; N. Camariano, „Câteva considerații cu privire la revoluția noului Rhigas Velestinlis”, în *Studii*, t. 17, 5, 1969, pp. 100-146;

- Ariadna Camariano-Cioran, „Spiritul filosofic și revoluționar francez combătut de patriarhia ecumenică și Sublima Poartă”, în *Convorbiri literare*, IV, 1941, pp. 114-138.
58. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea...*, ed.cit., I, pp. 118, 376.
59. *Idem*, „Un boer oltean la Karlsbad în 1796-1797. Călătoria lui Barbu Știrbei în Apus”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, seria II, t. XXIX, 1906, pp. 217, 223, 229; *Idem*, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, Editura Ministerului de Instrucție, București, 1906, VIII, pp. 8-9, 37.
60. Andrei Pippidi, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Editura Academiei-Editions du CNRS, București-Paris, 1980, p. 349.
61. N. Iorga, *Studii și documente...*, Editura Ministerului de Instrucție, București, 1904, V, 2, pp. 360, 371.
62. *Idem*, *Istoria presei românești*, ed.cit., pp. 12-13; Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele române*, ed.cit., pp. 62-63.
63. *Idem*, „Contribuții la istoria literaturii române, I, Scriitori bisericești”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției literare*, s. II, t. XXVIII, 1905-1906, p. 191.
64. Vlad Georgescu, *op.cit.*, p. 63 (Cartea I, 186).
65. N. Iorga, cf. Alexandru Dușu, *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, ed.cit., pp. 147-148.
66. Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971, pp. 42-45.
67. N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, ed.cit., p. 102.
68. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiana*, Tipo Litografia H. Goldner, Iași, 1888-1893, 5, pp. 671-672.
69. N. Iorga, „Alte note despre cultura și viața socială românească sub vechiul regim”, în *Analele Aca-*

- demiei Române. Memoriile secției istorice*, s. II, t. XXXIX, 1916-1919, p. 13.
70. Ariadna Camariano-Cioran, *Spiritul revoluționar și Voltaire în limba greacă și română*, Editura Cartea Românească, București, 1946, pp. 177-178.
71. Ioan C. Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, 1, II, Edițiunea Academiei Române, 1903-1944, p. 300, 320.
72. Olga Cosco, „Primele cărți franceze traduse în românește: Istoria lui Carol al XII de Voltaire”, în *Cercetări literare*, I, 1934, pp. 102-117.
73. N. Iorga, *Istoria învățământului...*, ed.cit., p. 99.
74. Basıl Munteanu, „Voltaire en Roumanie”, în *Revue de littérature comparée*, 8/1928, pp. 338-341.
75. A.D. Xenopol, *op.cit.*, X, p. 201.
76. I.C. Chițimia, „La fortune initiale de Voltaire en Roumanie et dans l'Europe de l'Est”, în Romul Munteanu (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, III, Editura Univers, București, 1985, p. 138; Germaine Lebel, *op.cit.*, p. 202.
77. Pompiliu Teodor, „Două biblioteci particulare românești de la sfârșitul secolului al XVIII”, în *Studii și cercetări de bibliologie*, II, 1957, pp. 262-268.
78. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, I, ed.cit., p. 406; V. Mihordea, „Biblioteca domnească a Mavrocordăților. Contribuții la istoricul ei”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. XXII, 1940, pp. 359-415.
79. Ariadna Camariano-Cioran, *op.cit.*, p. 583; *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei, București, 1967, p. 135.
80. G.I. Ionescu-Sion, *Din istoria fanarioșilor*, Editura Socec, București, 1891, p. 177; P.P. Panaitescu, *Corespondența lui Constantin Ipsilante cu guvernul rusesc, 1806-1820*, București, 1933, pp. 7-8.
81. Germaine Lebel, *op.cit.*, pp. 214-215.

82. *Idem*, op.cit., p. 215.
83. Hurmuzaki, *Documente...*, XIX, I; A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiana*, Tipo Litografia H. Goldner, Iași, 1896, X, pp. 29-30.
84. N. Iorga, *Études roumaines*, Librairie Universitaire J. Gamber, Paris, II, 1923-1924, p. 60.
85. T.G. Bulat, „Un pamflet artistic din 1799 îndreptat contra francezilor”, în *Revista istorică*, XIV, 4-6, aprilie-iunie 1928, pp. 176-178.
86. Pentru întreaga problemă, vezi sinteza noastră anterioară, „Luminile» românești și descoperirea Europei”, în Adrian Marino, *Pentru Europa*, Editura Polirom, Iași, 1995, pp. 157-190.
87. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 510, 553.
88. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, ed.cit., II, p. 502.
89. *Cronicari munteni*, I, p. 267.
90. Ienăchiță Văcărescu, „Istorie a preaputernicilor împărați otomani”, Al. Papiu-Ilarian, *Tesauru de monumente istorice pentru România*, ed.cit., II, p. 287.
91. Demetrius Dvoitchenko-Mankov, „A Romanian priest in colonial America”, în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 2/1972, pp. 61-62.
92. Andrei Pippidi, op.cit., p. 141.
93. Emil Vîrtosu, op.cit., p. 90.
94. Ariadna Camariano-Cioran, *Voltaire și Giovanni del Turco traduși în limba română pe la 1772*, București, 1944, pp. 178-179.
95. Dan Berindei, op.cit., p. 25.
96. Andrei Corbea, „Imaginea Țărilor Române în «Theatrum Europeum»”, *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A.D. Xenopol”*, Iași, XX, 1983, p. 412.
97. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, p. 41.
98. Adrian Marino, op.cit., p. 160.
99. *Idem*, op.cit., pp. 160-161.

100. Ultimul din serie: Neagu Djuvara.
101. Emil Turdeanu, „Contribuțiuni la studiul cronicelor rimate”, în *Cercetări literare*, II, 1936, pp. 1-54 („Cronica despre fuga fiilor lui Alexandru Vodă Ipsilanti la Viena”, pp. 53-54).
102. Ienăchiță Văcărescu, op.cit., p. 287; *Cronici și povestiri românești versificate*, ed.cit., pp. 221, 223.
103. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, ed.cit., I, p. 451.
104. Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca Luminilor*, trad. rom., Editura Humanitas, București, 2000, pp. 71, 72.
105. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 40-41.
106. Pompiliu Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, ed.cit., p. 109.
107. Andrei Pippidi, „Constantin Brâncoveanu, personnage de l'abbé Prévost”, în *Hommes et...*, ed.cit., pp. 161-186.
108. G.I. Ionescu Sion, op.cit., p. 214.
109. V.A. Urechia, op.cit., I, p. 65.
110. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, ed.cit., pp. 200-202.
111. *Cronica Ghiculeștilor*, ed.cit., p. 253.
112. Olga Cosco, op.cit., p. 104.
113. N. Iorga, *Études roumaines*, ed.cit., II, p. 23.
114. *Idem*, *Byzance après Byzance*, ed.cit., p. 219.
115. I. Văcărescu, op.cit., p. 174.
116. M. Bodinger, op.cit., p. 317.
117. Șt. Bezdechi, *Cronica inedită dela Blaj a Protosinghelului Naum Râmniceanu*, partea I, Tipografia „Cartea Românească”, Cluj, 1944, p. 66.
118. *Cronici și povestiri românești versificate*, ed.cit., p. 322.
119. Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, București, 1990, p. 60.
120. Gheorghe Ivănescu, „Un poet român necunoscut din a doua jumătate a secolului al XVIII”, în *Iașul*

literar, V, 3-4; *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979, pp. 147-148.

121. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul XVIII (1688-1821)*, ed.cit., II, p. 9.

Transilvania (secolul al XIX-lea)

1. Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Cornel Cîmpeanu (ed.), Editura Științifică, București, 1963, p. 1863.
2. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), ed. îngrijită de Barbu Teodorescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, II, p. 343.
3. Damaschin Bojincă, *Scrisori: De la idealul luminării la idealul național*, ed. Nicolae Bocșan, Editura Facla, Timișoara, 1978, p. XLVIII.
4. Cf. Mircea Popa, *Aspecte și interferențe iluministe*, Editura de Vest, Timișoara, p. 162.
5. V.A. Urechia, *Memoriu asupra perioadei din istoria românilor de la 1774-1786*, București, 1898, pp. 199-200.
6. Paul Iorgovici, *Observații de limbă românească* (Buda, 1799), prefață de Ștefan Muntean, ediție critică, studiu introductiv, tabel cronologic, note și bibliografie de Doina Bogdan-Dascălu și Crișan Dascălu, Editura Facla, Timișoara, 1979, pp. 49, 133, 259.
7. D. Țichindeal, *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase prin bine înțeleptul Dositei Obradovici întocmite*, Tip. Universității, Buda, 1802, pp. 18, 42.
8. Cf. Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Minerva, București, 1925, p. 177.

9. Samuil Micu, *Scriseri filozofice*, studiu introductiv și ediție critică de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura Științifică, București, 1966, p. 241.
10. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, traducere și ediție de Ladislau Gyémánt, Editura Enciclopedică, București, 1991, pp. I, LI.
11. Damaschin Bojincă, *Diregătoriul bunei creștere*, Buda, 1830, p. 13.
12. Cf. Mircea Popa, *Țimotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, București, 1993, p. 36.
13. Radu Pantazi, „Despre orientarea ontologică raționalistă în filozofia din Țările Române, în prima jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Cercetări filozofice*, 5/1960, p. 148.
14. Samuil Micu, *Loghica*, pp. 130, 131; cf. Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 112.
15. *Școala Ardeleană*, ediție critică, note, bibliografie și glosar de Florea Fugariu, introducere de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Minerva, București, 1953, I, p. 543.
16. Mihai Moraru, „O satiră versificată din secolul XVIII”, în *Revista de istorie și teorie literară*, XXXI, 3/1982, p. 94.
17. Gheorghe Șincai, *Învățătura firească spre surparea superstițiilor norodului*, studii introductive și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Științifică, București, 1964.
18. *Școala Ardeleană*, ed.cit., II, p. 721.
19. Ion Budai-Deleanu, *Scriseri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, pp. 42, 43 (trad. rom.: „o exigență recunoscută a criticii”, „spiritul critic sănătos”, pp. 83-84).
20. Ioan Piuariu-Molnar, *Retorică adecă învățătură și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798), ediție critică, prefață, notă asupra ediției și indice

- de Aurel Sasu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 22.
21. Școala Ardeleană, ed.cit., II, p. 166.
 22. Petru Maior, *Istoria besearicii românilor atât a acestor din coace precum și a celor din colo de Dunăre*, ed.cit., (Buda, 1813), p. 309.
 23. Samuil Micu, op.cit., pp. 78-79, 248, 251.
 24. Ion Budai-Deleanu, *Scrisori inedite*, ed.cit., pp. 14-15.
 25. Samuil Micu, op.cit., p. 251.
 26. Dimitrie Țichindeal, *Filozoficești și politicești prin fabule moralnice învățături Acum întâia oară culese și întru acest chip pre limba românească întocmite*, Buda, 1814, pp. 31, 39.
 27. Nicolae Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timișoara, 1986, p. 131.
 28. Teodor V. Păcățian, „Contribuții la istoria românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, Cluj-Napoca, III (1924-1925), 1926, p. 177.
 29. Jean-Pierre Lavandier, *Le livre au temps de Josef II et de Leopold II. Code des lois de censure du livre pour les pays austro-bohémiens (1780-1919)*, Peter Lang, Berna, 1991, pp. 56, 66, 73.
 30. Nicolae Bocșan, op.cit., p. 33.
 31. Teodor V. Păcățian, op.cit., p. 176.
 32. Nicolae Stoica de Hațeg, *Cronica Banatului*, studiu introductiv, ediție, glosar și indice de Damaschin Mioc, ed. a II-a revăzută, Editura Facla, Timișoara, 1981, p. 193.
 33. Cf. N. Iorga, în *Revista istorică*, VIII, 7-9, 1921, pp. 120-121.
 34. Teodor V. Păcățian, op.cit., p. 173.
 35. Idem, op.cit., p. 174.
 36. Cf. Lucian Blaga, op.cit., p. 125.
 37. Cf. George M. Marica, *Foaie pentru minte, inimă și literatură. Biografie analitică, cu un studiu monografic*, Editura pentru Literatură, București, 1969, p. 130.

38. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară*, Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 167; Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, p. 334.
39. Nicolae Bocșan, op.cit., p. 389.
40. Dositei Obradovici, op.cit., pp. 86-89.
41. D. Țichindeal, *Fabule și moralnice învățături*, ed. îngrijită și prefată de Virgil Vintilescu, Editura Facla, Timișoara, 1975, p. 20.
42. Petru Maior, op.cit., II, p. 140.
43. Damaschin Bojincă, op.cit., pp. 92-93.
44. Cf. Lucian Blaga, op.cit., p. 161.
45. Petru Maior, op.cit., II, p. 13; *Scrisori și documente inedite*, Nicolae Albu (ed.), Editura Dacia, București, 1968, pp. 49, 52-53.
46. Ladislau Gyémánt, *Mișcarea națională în România din Transilvania între 1780-1848*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 316-318, 320-321; Nicolae Bocșan, op.cit., p. 351.
47. Keith Hitchins, *Laic și ecleziastic în mișcarea națională în Transilvania*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, pp. 39-40.
48. Cf. Radu Pantazi, op.cit., pp. 146-147.
49. Cf. Idem, op.cit., p. 148.
50. Avram Andea, „Cultura românească și filosofia kan-tiană în prima jumătate a secolului al XIX-lea”, în *AIIA*, Cluj-Napoca, XXII, 22 (1979), p. 171.
51. I. Lupaș, *Cronicari și istorici români din Transilvania. Școala Ardeleană*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1939, II, pp. 377-378.
52. Jean-Pierre Lavandier, op.cit., p. 91.
53. D. Țichindeal, *Fabule...*, ed.cit., pp. 20, 38, 53, 138.
54. Petru Maior, op.cit., pp. 243, 257; II, p. 215.
55. Idem, op.cit., I, p. 18.
56. I. Lupaș, op.cit., p. 92; Mircea Popa, *Ioan Molnar Piuariu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 108.
57. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, p. LXXIII.

58. Klaus Bochmann, „Der Wortshatz der rumänischen Aufklärung in europäischen Kontext”, în *CREL*, 2/1979, p. 21.
59. Nicolae Stoica de Hațeg, *op.cit.*, pp. 25, 29, 31, 41 etc.
60. Mircea Popa, *op.cit.*, pp. 151, 153.
61. Eftimie Murgu, *Scrieri*, ed. îngrijită și cu o introducere de I.D. Suciu, Editura Enciclopedică, București, 1969, pp. 98-99.
62. *Bibliografia românească veche*, ed.cit., III, p. 31.
63. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, p. LXV.
64. Nicolae Stoica de Hațeg, *op.cit.*, p. 316; Emanuel Turczynski, *De la iluminism la liberalismul timpuriu.*, trad. rom., Editura Fundației Culturale Române, București, 2002, p. 76.
65. Cf. Nicolae Bocșan, *op.cit.*, pp. 314, 462, 469.
66. Nae Ionescu, *Roza Vânturilor*, 1928-1933, culegere îngrijită de Mircea Eliade, Editura Cultura națională, București, 1937, pp. 196, 201.
67. Paul Iorgovici, *op.cit.*, pp. 62, 265.
68. Ladislau Gyémánt, *op.cit.*, p. 319.
69. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 372.
70. Cf. Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 56-57.
71. D. Țichindeal, *op.cit.*, pp. 104, 164, 205.
72. Ion Budai-Deleanu, *De Originibus...*, ed.cit., I, p. LXV.
73. Petru Maior, *op.cit.*, pp. 4, 10; *Istoria besearicii românilor...*, ed.cit., pp. II, 1, 13.
74. Cf. Paul Cornea, *Operele romantismului românesc*, Minerva, București, 1972, p. 219.
75. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 241.
76. D. Țichindeal, *Sfaturile...*, ed.cit., p. 42.

77. Petru Maior, *Istoria besearicii românilor...*, ed.cit., p. 179.
78. Damaschin Bojincă, *Scrieri...*, ed.cit., pp. XXXV-XXXVI.
79. George Bariț, *Scrieri social-politice*, studiu și antologie, Editura Politică, București, 1962, pp. 62, 77.
80. S. Bărnuțiu, *Dreptul public al românilor*, Tiparul Tribunei Române Iași, 1867, p. 102.
81. D. Țichindeal, *Fabule...*, ed.cit., p. 176.
82. *Gheorghe Bariț și contemporanii săi. Corespondență primită...*, Editura Minerva, București, 1973, III, p. 324.
83. Ion Budai-Deleanu, *De originibus...*, ed.cit., II, p. 415.
84. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 83.
85. D. Țichindeal, *op.cit.*, p. 199.
86. Cf. Ion Gheție, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, București, 1966, p. 11.
87. Ion Budai-Deleanu, *De originibus...*, ed.cit., I, p. XV; II, p. 303.
88. Cf. Pompiliu Teodor, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 431.
89. Petru Maior, *op.cit.*, I, pp. LXIX, 125, 149, 168, 185; II, p. 391.
90. Cf. I. Lupaș, *op.cit.*, I, p. 171.
91. Cf. Ladislau Gyémánt, *op.cit.*, p. 462.
92. Nicolae Stoica de Hațeg, *op.cit.*, p. 311.
93. *Idem*, *op.cit.*, p. 7.
94. Michel Winock, *Vocile Libertății. Scriitorii angajați din secolul al XIX-lea*, trad. rom., Editura Cartier, Chișinău, 2003, pp. 93-94.
95. Pentru întreaga problemă, Jean-Pierre Lavandier, *op.cit.*, pp. 35, 37-38, 41, 80, 88-89, 91, 116-117.
96. Mircea Popa, „Noi contribuții la Bibliografia Românească veche”, în *Sargeția*, XIV, 1979, pp. 679-687.

97. Nicolae Stoica de Hațeg, *op.cit.*, pp. 296, 298-299, 311.
98. D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 81.
99. Ladislau Gyémánt, *op.cit.*, p. 580; Victor Corbul, „Versul lui Napoleon Bonaparte și încă ceva”, în *Arhiva Someșeană*, 2, 1937, pp. 572-574.
100. Dan Berindei, *Românii și Europa*, Editura pentru Literatură, București, 1964, p. 57.
101. Piemen Constantinescu, „A doua odă lui Gheorghe Lazăr”, în *Transilvania*, II, 7, 1973, pp. 19-21; G. Bogdan Duică, *Gheorghe Lazăr*, Editura Cultura națională, București, 1924, pp. 48-49, 140.
102. Florian Dudaș, „Nouvelles roumaines sur les guerres napoléoniennes”, în *REES*, XXVI, 1989, 3, p. 247.
103. Dan Berindei, *Românii și Europa*, ed.cit., p. 57.
104. Adrian Marino, „Ilumiști români și rolul presei”, în *Lumea*, IV, 10, 3 martie 1966.
105. Florian Dudaș, *op.cit.*, pp. 247-257.
106. Mircea Popa, *Timotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, București, 1993, p. 96.
107. Nerva Hodoș, Sahia A. Ionescu, *Publicațiunile periodice românești. Catalog alfabetic*, Academia Română, București, 1913, I, 1820-1906, pp. XVI-XVII.
108. Teodor Bălan, „Theodor Racoc și «Chrestomaticul românesc» extras din *Codrii Cosminului*, Institutul de Arte Grafice și Editura Glasul Bucovinei, II-III, 1925-1926, p. 352.
109. Cf. Adrian Marino, „Ilumiști români și rolul presei”, în *Lumea*, IV, 10, 3 martie 1966; I. Lupaș, *Contribuții la istoria ziaristicii românești ardelenice*, Sibiu, 1926, pp. 30-32.
110. Cf. Nicolae Bocșan, *op.cit.*, p. 34.
111. Vasile Popp, *Disertație despre tipografiile românești în Transilvania și învecinatele țări de la*

- începutul lor până la vremile noastre* (Sibiu, 1838), studiu introductiv, ediție îngrijită, note, rezumat și indici de Eva Mârza și Iacob Mârza, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
112. Liliana Popa, „Un document inedit privind istoria cărții românești”, în *Transilvania*, XII, 1983, 7, p. 41.
113. Vasile Netea, *Gheorghe Barițiu. Viața și activitatea sa*, Editura Științifică, București, 1966, p. 104; George Bariț, *Scrieri social-politice*, studiu și antologie de Victor Chereșteșiu, Camil Mureșan și George Em. Marica, Editura Politică, București, 1962, p. 62.
114. George Bariț, *op.cit.*, pp. 71, 110.
115. Nicolae Edroiu, *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 31.
116. Mircea Popa, *Aspecte și interferențe luministe*, Editura de Vest, Timișoara, 1997, p. 211.
117. *Idem*, *op.cit.*, pp. 202-204.
118. I. Lupaș, *Contribuții la...*, ed.cit., pp. 30-31.
119. N. Bănescu, V. Mihăilescu, Ioan Maiorescu: *scriere comemorată cu prilejul centenarului nașterii lui, 1811-1911*, Tipografia Românească, București, 1912, pp. 498, 518.
120. George Bariț, *op.cit.*, pp. 72-73, 89.
121. Nicolae Bocșan et al., *Franța și Banatul*, Muzeul de Istorie al județului Caraș-Severin, Reșița, 1994, p. 18.
122. Vasile Netea, *op.cit.*, p. 169.

Libertatea politico-socială

1. D. Bojincă, *Biblioteca românească*, III, 1830, p. 8.
2. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861) și rolul său pentru emanciparea național-religioasă*

- a românilor din Banat și Crișana, Editura Diecezana, Arad, partea I, p. 63.
3. Ion Budai Deleanu, *Scrieri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 82.
 4. Cornelia Bodea, *op.cit.*, pp. 93-94.
 5. D. Țichindeal, *Fabule și moralnice învățături*, ed. îngrijită și prefată de Virgil Vintilescu, Editura Facla, Timișoara, 1975, p. 486.
 6. *Idem. op.cit.*, p. 326.
 7. Petru Maior, *Istoria beseării românilor atât a cestor din coace, precum și a celor din colo de Dundre*, (Buda, 1813), p. 325.
 8. Cf. Emanuel Turczynski, *De la iluminism la liberalismul timpuriu. Vocile politice și revendicările lor în spațiul românesc*, trad. rom. de Irina Cristescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2002, p. 130.
 9. Cf. Mircea Popa, *Aspecte și interferențe iluministe*, Editura de Vest, Timișoara, 1997, p. 205.
 10. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 75.
 11. Gheorghe Hou, „1796. Ancheta lui Gheorghe Șincai acuzat de rebeliune”, în *Vatra*, VI, 56, 1976, p. 581.
 12. George Bariț, *Scrieri social-politice*, studiu și antologie de Victor Chereșteșiu, Camil Mureșan, George Em. Marica, Editura Politică, București, 1962, p. 190.
 13. George Bariț, *op.cit.*, pp. 127-128.
 14. Pompiliu Teodor, „L'esprit de la révolution démocratique; J.-P. Brissot et la révolte de Horea”, în *Cahiers Roumains d'Études Littéraires*, 2/1979, pp. 30-43; anterior: Nicolae Edroiu, *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
 15. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, ediție nouă cu adăugiri și precizări, Editura Științifică și Enciclopedică,

- București, 1984; *Supplex Libellus Valachorum or the Political Struggle of the Romanians in Transylvania during the 18th Century*, Editura Academiei RSR, București, 1971.
16. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae. Despre originile popoarelor din Transilvania*, ediție de Ladislau Gyémánt, cu o introducere de Ștefan Pascu și Ladislau Gyémánt, notă și traducere de Ladislau Gyémánt, Editura Enciclopedică, București, 1991, I, p. 320.
 17. D. Prodan, *op.cit.*, p. 387.
 18. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 299.
 19. Mircea Popa, *Timotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, București, 1993, pp. 57, 67.
 20. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului*, Editura Științifică, București, 1964, p. 67.
 21. Cf. Lucian Blaga, „Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea”, în *Opere*, 12, Editura Minerva, București, 1995, p. 116.
 22. D. Țichindeal, *op.cit.*, p. 393.
 23. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 70.
 24. Nicolae Bocșan, „Cursul de drept al lui Damaschin Bojincă (1834)”, în *SUBR*, 23 (1978), *Historia* 4, pp. 23-31.
 25. Emanuel Turczynski, *op.cit.*, p. 197.
 26. Eftimie Murgu, *Scrieri*, ed. îngrijită și cu o introducere de I.D. Suciu, Editura Enciclopedică, București, 1969, p. 21.
 27. Mircea Popa, *op.cit.*, pp. 47, 210.
 28. Petru Maior, *Scrieri*, ed. critică alcătuită de Florea Fugariu, prefată, tabel cronologic de Maria Protase, Editura Minerva, București, 1976, II, p. 242.
 29. D. Țichindeal, *op.cit.*, pp. 44, 90, 128.
 30. D. Bojincă, *op.cit.*, p. XCVIII.
 31. D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus românesc, 1804*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 81.

32. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, pp. LIV-LV.
33. Al. Ciorănescu, „Opera istorică a lui I. Budai-Deleanu”, *Monitorul Oficial*, București, 1938, p. 106.
34. *Texte privind dezvoltarea gândirii social-politice în România*, Editura Academiei, București, 1954, p. 259.
35. (C. Negruzzi), *Elemente de dreptul politic după mai mulți autori de un filo-român*, în tipografia lui Ioan Gott, Brașov, 1846, p. 72.
36. D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus Valachorum...*, ed.cit., p. 389.
37. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 142.
38. Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 164.
39. D. Țichindeal, *op.cit.*, p. 131.
40. Nicolae Edroiu, *op.cit.*, pp. 54, 108, *passim*.
41. Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 120.
42. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, studiu introductiv de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura de Stat, București, 1966, p. 102.
43. D. Prodan, *op.cit.*, pp. 52, 89.
44. Cornelia Bodea, *op.cit.*, pp. 56-57, 306-307.
45. Pentru o privire de sinteză, vezi Adrian Marino, „Începuturile ideii de revoluție”, în *Lumea*, III, 25, 17 iunie 1965.

Bibliografie

- Andea, A., „Cultura românească și filosofia kantiană în prima jumătate a secolului al XIX-tea”, în *AIIA*, XXII, 22, 1979.
- Anghelescu, M., *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971.
- Baidef, L., „Uciderea lui Grigore Ghica (octombrie 1773). Ecouri în presa contemporană”, în *Revista istorică*, XIV, 4-6, 1928.
- Bariț, G., *Scrieri social-politice*, studiu și antologie de Victor Chereșteșiu, Camil Mureșan, George Em. Marica, Editura Politică, București, 1962.
- Bădărău, D., *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964.
- Bălan, T., *Theodor Racocce și „Chrestomaticul românesc”*, extras din *Codrii Cosminului*, vol. II-III, Institutul de Arte Grafice și Editura Glasul Bucovinei, București, 1925-1926.
- Bănescu, N. ; Mihăilescu, V., *Ioan Maiorescu: scriere comemorată cu prilejul centenarului nașterii lui, 1811-1911*, Tipografia Românească, București, 1912.
- Bărnuțiu, S., *Dreptul public al românilor*, Tipariul Tribunei Române, Iași, 1867.
- Berindei, D., „Préludes de la révolution roumaine de 1848. Les Sociétés secrètes”, în *Revue roumaine d'histoire*, XVII, 3, 1978.
- Berindei, D., *Românii și Europa în perioadele premodernă și modernă*, Editura Enciclopedică, București, 1997.
- Berindei, D., *Românii și Europa*, Editura pentru Literatură, București, 1964.

- Bezdechi, Ș., *Cronica inedită dela Blaj a Protosinghelului Naum Râmniceanu*, partea I, Tipografia „Cartea Românească”, Cluj, 1944.
- Bianu, I.; Hodoș, N., *Bibliografia românească veche*, vol. I-IV, Edițiunea Academiei Române, București, 1903-1944.
- Blaga, L., „Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea”, în *Opere*, 12, Editura Minerva, București, 1995.
- Bochmann, K., „Der Wortshatz der rumänischen Aufklärung in europäischen Kontext”, în *CREL*, 2/ 1979.
- Bocșan, N. et al., *Franța și Banatul*, Muzeul de Istorie al județului Caraș-Severin, Reșița, 1994.
- Bocșan, N., „Cursul de drept al lui Damaschin Bojinca (1834)”, în *SUBR*, 23, Historia 4, 1978, pp. 23-31.
- Bocșan, N., *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timișoara, 1986.
- Bodea, C., *Moise Nicoară (1784-1861) și rolul său pentru emanciparea național-religioasă a Românilor din Banat și Crișana*, partea I, Editura Diecezana, Arad.
- Bodea, C., *Moise Nicoară*, Editura Enciclopedică, București, 2001.
- Bodinger, M., „Un voltairian moldovean de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Text inedit”, în *Revista de filosofie*, XXII, 3, 1976.
- Bogdan Duică, G., *Gheorghe Lazăr*, Editura Cultura națională, București, 1924.
- Bojinca, D., *Biblioteca românească*, III, 1830.
- Bojinca, D., *Dirigătorul bunei creștere*, Buda, 1830.
- Bojinca, D., *Scrieri : De la idealul luminării la idealul național*, Nicolae Bocșan (ed.), Editura Facla, Timișoara, 1978.
- Budai-Deleanu, I., „Țiganiada” (B), în *Opere*, I, ediție critică de Florea Fugariu, Editura Minerva, București, 1971.
- Budai-Deleanu, I., *De originibus populorum Transilvaniae. Despre originile popoarelor din Transilvania*, vol. I, ediție critică de Ladislau Gyémánt, cu o introducere de Ștefan Pascu și Ladislau

- Gyémánt, notă și traducere de Ladislau Gyémánt, Editura Enciclopedică, București, 1991.
- Budai-Deleanu, I., *Scrieri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970.
- Bulat, T.G., „Un pamflet artistic din 1799 îndreptat contra francezilor”, în *Revista Istorică*, XIV, 4-6, aprilie-iunie 1928.
- Bulea, L., „Constantin Mavrocordat, un promotor al despotismului în Țările Române”, în *România în istoria universală*, III, I, Editura Junimea, Iași, 1987.
- Camariano, N., „Câteva considerații cu privire la revoluția noului Rhigas Velestinlis”, în *Studii*, t. 17, 5, 1969, pp. 100-146.
- Camariano-Cioran, A., „Despre poema patriotică anti-slavonă «Trâmbița românească»”, în *Studii și materiale din istoria veche*, II.
- Camariano-Cioran, A., „L'activité d'Emile Claude Gaudin, premier consul de France à Bucarest”, în *Revue roumaine d'histoire*, IX, 2, 1970, pp. 251-260.
- Camariano-Cioran, A., „Spiritul filosofic și revoluționar francez combătut de patriarhia ecumenică și Sublima Poartă”, în *Convorbiri literare*, IV, 1941, pp. 114-138.
- Camariano-Cioran, A., *Academiile domnești din București și Iași*, Editura Academiei, București, 1971.
- Camariano-Cioran, A., *Spiritul revoluționar și Voltaire în limba greacă și română*, Editura Cartea Românească, București, 1946.
- Camariano-Cioran, A., *Voltaire și Giovanni del Turco traduși în limba română pe la 1772*, București, 1944.
- Câdea, V., „L'Humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie”, în *RESEE*, 6, 2, 1968, pp. 239-247.
- Câdea, V., „Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română”, în *Limba și literatură*, 7/1963, pp. 29-76.

- Cantemir, D., „Divanul”, ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, text grecesc de Maria Marinescu-Himu, în *Opere complete*, vol. I, Editura Academiei, București, 1974.
- Cantemir, D., *Descrierea Moldovei*, trad. după originalul latinesc, Editura Academiei, București, 1973.
- Cantemir, D., *Metafizica*, trad. din latinește de Nicodim Locusteanu, Editura Ancora, București, 1929.
- Cassily, A.-M., „Autour de l'insertion dans le «Mercure de France» de la «Constitution» de Constantin Mavrocordato”, în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XIX, 4, 1981.
- Cernovădean, P., „Préoccupations d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine des XVIIe et XVIIIe siècles”, în *Revue Roumaine d'histoire*, XI, 1, 1972.
- Cesereanu, D., „Memoriul lui Ioan Inochentie Micu către Papa Benedict al XIV-lea din 1745”, în *Tribuna*, serie nouă, III, 33, 13-21 august 1991.
- Chițimia, I.C., „La fortune initiale de Voltaire en Roumanie et dans l'Europe de l'Est”, în Romul Munteanu (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, III, Editura Univers, București, 1985.
- Ciobanu, Ș., „Dimitrie Cantemir în Rusia”, în *Analele Academiei Române. Secția literară*, s. III, t. II, 5, București, 1925.
- Ciorănescu, Al., *Opera istorică a lui I. Budai-Deleanu*, Monitorul Oficial, București, 1938.
- Ciuchindeal, C., „Gheorghe Șincai. Dosarul unei înscenări judiciare”, în *Manuscriptum*, LX, 1973.
- Ciurdariu, A.; Pavel, T., „Cronica revoluției franceze într-un ziar contemporan din Transilvania (1789-1794)”, în *Studii - Revista de istorie*, 29, 1, 1970.
- Constantinescu, P., „A doua odă lui Gheorghe Lazăr”, în *Transilvania*, II, 7, 1973.
- Corbea, A., „Imaginea Țărilor Române în «Theatrum Europeum»”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A.D. Xenopol” Iași*, XX, 1983.
- Corbul, V., „Versul lui Napoleon Bonaparte și încă ceva”, în *Arhiva Someșeană*, 2, 1937.

- Cornea, P., *Operele romantismului românesc*, Editura Minerva, București, 1972.
- Cosco, O., „Primele cărți franceze traduse în românește : Istoria lui Carol al XII de Voltaire”, în *Cercetări literare*, I, 1934, pp. 102-117.
- Cosma, A., „Istoria presei române din Banat”, în *Viața Românească*, vol. LXL, 1932.
- Costin, M., *Opere*, 2 vol., ediție critică îngrijită de P.P. Panaiteșcu, Editura pentru Literatură, București, 1963.
- Costin, N. (trad. din limba latină), *Ceasornicul domnilor*, de Antonio de Guevara, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Strempel, Editura Univers, București, 1976.
- Costin, N., *Opere*, vol. I, Editura Junimea, Iași, 1976.
- D'Hauterive, le comte, *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie, présenté à S.A.S. prince Alexandre Ipsilante, Hospodar régnant en 1787*, Carol Gobl, București, 1902.
- Dalea, J., „Scrieri amulețice împotriva superstițiilor în Biserica Ortodoxă Română”, în *Studii Teologice*, s. II, XV, 7-8, sept.-oct., 1963.
- (Delaporte, J.) *Le voyageur français al abatelui Joseph Delaporte în traducere moldovenească (1783)*, text publicat cu o introducere și note de Nicolae Iorga, Impremeria Națională, București, 1940.
- Diaconescu, T., „Epistola Mitropolitului Petru Movilă către Patriarhul de la Constantinopol, Chiril Veria”, în *Cronica*, nr. 9, sept. 2002.
- Dragomir, S., *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, 2 vol., Editura Arhidiecezania, Sibiu, 1920.
- Drăganu, N., „Cea mai veche carte rakozyană”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, I, 1921-1922.
- Dudaș, F., „Nouvelles roumaines sur les guerres napoléoniennes”, în *REES*, XXVII, 3, 1989.
- Duțu, A., „Mișcarea iluministă moldoveană de la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, în *Studii de istorie*, t. 19, 5, 1966.

- Duțu, A., *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
- Duțu, A., *Cultura română și civilizația europeană*, Editura Minerva, București, 1978.
- Dvoitchenko-Mankov, D., „A Romanian priest in Colonial America”, în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 2/1972.
- Edroiu, N., *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.
- Eliade, P., *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Ernest Leroux, Paris, 1898.
- Eliade, P., *Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-huitième siècle*, vol. I, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris 1905.
- Elian, A., „Sur la circulation manuscrite des écrits politiques de Rhigas en Moldavie”, în *Revue Roumaine d'Histoire*, I, 2, 1962.
- Erbiceanu, C., *Cronicarii greci cari au scris despre români în epoca fanariotă*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1888.
- Georgescu, V., *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române, 1750-1831*, Editura Academiei, București, 1972.
- Georgescu, V., *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, Ion Dumitru Verlag, München, 1987.
- Gheție, I., *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, București, 1966.
- Ghibu, O., *Din istoria literaturii didactice românești*, ediție îngrijită de Octav Păun, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975.
- Gollner, C., „Participarea emisarilor Mihail Popescu și Salis la revoluția lui Horia”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, VI, 1931-1935.
- Gollner, C., Turczynski, E., „Revolutionare jakobinische Schoften in Siebenbürgen und in Banat”, în *Forschungen zur Volks und Landeskunde*, Band 14, 2, 1971.
- Grigoriu, E., *Istoricul Academiei Domnești de la Sf. Sava (contribuții documentare)*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978.

- Gyémánt, L., *Mișcarea națională în România din Transilvania între 1780-1848*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Hasdeu, B.P., *Istoria toleranței religioase în România (1868)*, Editura Saeculum, București, 1993.
- Heitmann, K., *Das Rumänenbild in Deutschen Sprachraum (1773-1918)*, Bohlau Verlag, Köln-Viena, 1985.
- Hepner, H., „Imaginea Moldovei în Europa”, în *Contribuții la istoria României și a românilor*, trad. rom., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 184-192.
- Hitchins, K., *Laic și ecleziastic în mișcarea națională în Transilvania*, Editura Dacia, Cluj, 1972.
- Hodoș, N.; Ionescu, S.A., *Publicațiunile periodice românești. Catalog alfabetic*, I, 1820-1906, Editura Academiei Române, București, 1913.
- Horga, I., *Contribuții la cunoașterea josefinismului provincial. Debutul Episcopiei greco-catolice Oradea (1777-1784)*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2000.
- Hou, G., „1796. Ancheta lui Gheorghe Șincai acuzat de rebeliune”, în *Vatra*, VI, 56, 1976.
- Ionescu, N., *Roza Vânturilor, 1928-1933*, culegere îngrijită de Mircea Eliade, Editura Cultura națională, București, 1937.
- Ionescu-Sion, G.I., *Din istoria fanarioșilor. Studii și cercetări*, Editura Soccec, București, 1891.
- Iorga, N., „Alte note despre cultura și viața socială românească sub vechiul regim”, în *Analele Academiei Române. Memoriile Secției Istorice*, s. II, t. XXXIX, 1916-1919, București, 1932.
- Iorga, N., „Contribuții la istoria literaturii române, I, Scriitori bisericești”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției literare*, s. II, t. XXVIII, 1905-1906.
- Iorga, N., „Francmasoni și conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. VIII, 1927-1928.
- Iorga, N., „Știri nouă despre biblioteca Mavrocordatilor și despre viața muntenească în timpul lui Constantin Vodă Mavrocordat”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. VI, 1926.

- Iorga, N., „Un boer oltean la Karlsbad în 1796-1797. Călătoria lui Barbu Știrbei în Apus”, în *Analele Academiei Române. Secția istorie*, seria II, t. XXIX, 1906.
- Iorga, N., „Un manuscript de traduceri din rusește”, în *Revista Istorică*, I, 1, 1915.
- Iorga, N., „Vechile biblioteci românești sau ce se citea odinioară în țările noastre”, în *Floarea Darurilor*, II, 1900, pp. 65-82.
- Iorga, N., *Byzance après Byzance*, Institutul de Studii Bizantine, București, 1935.
- Iorga, N., *Études roumaines*, 2 vol., Librairie Universitaire J. Gamber, Paris, 1923-1924.
- Iorga, N., *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Payot, Paris, 1918.
- Iorga, N., *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, 2 vol., Editura Ministerului de Culte, București, 1928.
- Iorga, N., *Istoria învățământului românesc*, Editura Casa Școalelor, București, 1928.
- Iorga, N., *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), 2 vol., ediție îngrijită de Barbu Theodorescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969.
- Iorga, N., *Istoria literaturii românești*, ed. a II-a, vol. III, Editura Librăriei Pavel Suru, București, 1925.
- Iorga, N., *Istoria presei românești*, București, 1922.
- Iorga, N., *Istoria Românilor prin călători*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Adrian Angheliescu, Editura Eminescu, București, 1981.
- Iorga, N., *Revista istorică*, VIII, 7-9, 1921.
- Iorga, N., *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, Editura Ministerului de Instrucție, București, V/1904, VIII/1906.
- Iorgovici, P., *Observații de limbă românească* (Buda, 1799), prefață de Ștefan Muntean, ediție critică, studiu introductiv, tabel cronologic, note și bibliografie de Doina Bogdan-Dascălu și Crișan Dascălu, Editura Facla, Timișoara, 1979.
- Ivănescu, G., „Un poet român necunoscut din a doua jumătate a secolului al XVIII”, în *Iașul literar*, V, 3-4.

- Katsaitis, M.A., *Călătorie de la Constantinopol la Iași și de la Iași la București în anul 1747*, ediție îngrijită, trad. rom. și note de Elena Moisuc și Dumitru Livona, Editura Junimea, Iași, 1971.
- Lavandier, J.-P., *Le livre au temps de Josef II et de Leopold II. Code des lois de censure du livre pour les pays austro-bohémiens (1780-1919)*, Peter Lang, Berna, 1991.
- Lebel, G., *La France et les Principautés Danubiennes (du XVI^{ème} siècle à la chute de Napoléon I)*, PUF, Paris, 1905.
- Lemny, Ș., *Jean-Louis Carra (1742-1793). Parcours d'un révolutionnaire*, l'Harmattan, Paris-Montréal, 2000.
- Lemny, Ș., *Originea și cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Editura Minerva, București, 1986.
- Lemny, Ș., *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, București, 1990.
- Liu, N., *Lazare Carent, „Les fêtes pendant la Révolution française et le premier texte de rhétorique française révolutionnaire en roumain”*, în *La Révolution Française et les Roumains. Études à l'occasion du bicentenaire par Al Zub*, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași, 1989, pp. 121-133.
- Lupaș, I., „Împăratul Josef II și răscoala țăranilor din Transilvania”, în *Academia Română. Memoriile secției istorice*, s. III, t. XVI, București, 1934-1936.
- Lupaș, I., *Contribuții la istoria ziaristicii românești ardeleni*, Sibiu, 1926.
- Lupaș, I., *Cronicari și istorici români din Transilvania. Școala ardeleană*, Editura Scrisul românesc, Craiova, vol. I, 1933, vol. II, 1939.
- Lupaș, I., *Istoria bisericească a românilor ardeleni* (1918), ed. a II-a, Doru Radosav (ed.), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
- Maier, P., *Istoria bisericii românilor atât a celor din coace, precum și a celor din colo de Dunăre*, Buda, 1813.
- Maier, P., *Scrieri*, 2 vol., ediție critică alcătuită de Florea Fugariu, prefață, tabel cronologic de Maria Protase, Editura Minerva, București, 1976.

- Maior, P., *Scrisori și documente inedite*, Nicolae Albu (ed.), Editura pentru Literatură, București, 1968.
- Marica, G.Em., „*Foaie pentru minte, inimă și literatură*”. *Biografie analitică, cu un studiu monografic*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
- Marino, A., „«Luminile» românești și descoperirea Europei”, în *Pentru Europa*, Editura Polirom, Iași, 1995, pp. 157-190.
- Marino, A., „Ilumiștii români și rolul presei”, în *Lumea*, IV, 10, 3 martie 1966.
- Marino, A., „Începuturile ideii de revoluție”, în *Lumea*, III, 25, 17 iunie 1965.
- Mavrocordat, A.C., „Cu ocaziunea scrisorii lui Le Courier”, în *Arhiva*, X, 1 și 2, 1899.
- Mazilu, D.H., *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iași, 1999.
- Mazilu, D.H., *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001.
- Micu, S., *Scrisori filozofice*, studiu introductiv și ediție critică de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura Științifică, București, 1966.
- Micu, S., *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Cornel Cîmpeanu (ed.), Editura Științifică, București, 1963.
- Mihăilescu, T., „Aportul lui Mihail Strilbițchi în orientarea laică a tipografiei în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, în *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare*, Academia Română, București, 1957.
- Mihordea, V., „Biblioteca domnească a Mavrocordaților. Contribuții la istoricul ei”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. XXII, 1940, pp. 359-415.
- Mitu, S., *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Moraru, M., „O satiră versificată din secolul XVIII”, în *Revista de istorie și teorie literară*, XXXI, 3/1982.
- Munteanu, B., „Voltaire en Roumanie”, în *Revue de littérature comparée*, 8/1928.
- Munteanu, G., „Discursul francmasonic al lui Horea (un document important de limbă română)”, în *Litere*, III, 6 iunie 2002.

- Murgu, E., *Scrisori*, ediție îngrijită și cu o introducere de I.D. Suciu, Editura Enciclopedică, București, 1969.
- Neculce, Ion, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ed. îngrijită, glosar, indice și o introducere de Iorgu Iordan, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955.
- Negruzzi, C., *Elemente de dreptul politic după mai mulți autori de un filo-român*, tipografia lui Ioan Gott, Brașov, 1846.
- Netea, V., *Gheorghe Barițiu. Viața și activitatea sa*, Editura Științifică, București, 1966.
- Nicoară, T., *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Obradovici, D., „Autobiografie (Întâmplarea vieții înțeleptului Dositei Obradovici)”, în Radu Flore, *Documente literare*, Editura Facla, Timișoara, 1971.
- Oișteanu, A., *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, București, 2001.
- Panaiteescu, P.P., „Medaliile francmasonilor din Moldova în secolul al XVIII-lea”, în *Revista Istorică*, XIV, 1928.
- Panaiteescu, P.P., *Correspondența lui Constantin Ipsilante cu guvernul rusesc, 1806-1820*, București, 1933.
- Pantazi, R., „Despre orientarea ontologică raționalistă în filozofia din Țările Române, în prima jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Cercetări filozofice*, 5/1960.
- Papacostea, V., „Papa Piu al VI-lea și Francisc Ferreri, episcop de Nicopole și administrator al Munteniei”, în *Revista Istorică*, XI, 10-25, pp. 229-291.
- Papacostea-Danielopolu, C. ; Demény, L., *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, Editura Eminescu, București, 1985.
- Pavel, E., „Biblia în cultura română, Cronologie”, în *Apostrof*, XII bis, 11, 2002.
- Păcășian, T.V., „Contribuții la istoria românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, III (1924-1925), Cluj, 1926.

- Pecican, O., *Troia, Veneția, Roma*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998.
- Pervain, I., „O poezie a lui Ion Budai-Deleanu din anul 1795”, în *Tribuna*, XIV, 31, 30 iulie 1970.
- Pippidi, A., *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Editura Academiei-Éditions du CNRS, București-Paris, 1980.
- Piuariu-Molnar, I., *Retorică adecă învățătură și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798), ediție critică, prefată, notă asupra ediției și indice de Aurel Sasu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.
- Pop, E., „Societatea filozofească...” din 1795”, în *Transilvania*, 77, 1-4, ianuarie-aprilie 1946.
- Popa, L., „Un document inedit privind istoria cărții românești”, în *Transilvania*, XII, 7, 1983.
- Popa, M., „Noi contribuții la bibliografia românească veche”, în *Sargeția*, XIV, 1979, pp. 679-687.
- Popa, M., *Aspecte și interferențe iluministe*, Editura de Vest, Timișoara, 1997.
- Popa, M., *Ioan Molnar Piuariu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.
- Popa, M., *Timotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, București, 1993.
- Popovici, D., *Littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945.
- Popp, V., *Disertație despre tipografiile românești în Transilvania și învecinatele țări de la începutul lor până la vremile noastre* (Sibiu, 1838), studiu introductiv, ediție îngrijită, note, rezumat și indici de Eva Mârza și Iacob Mârza, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
- Prodan, D., *Încă un „Supplex Libellus românesc”, 1804*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970.
- Prodan, D., *Răscoala lui Horia*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
- Prodan, D., *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, ediție nouă cu adăugiri și precizări, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

- Protopopescu, L., „Ioan Budai-Deleanu și organizațiile secrete ale timpului său”, în *Tribuna*, XIV, 35, 27 august 1970.
- Radosav, D., *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.
- Răduțiu, A., „Câteva acte în limba română referitoare la mișcarea lui Sofronie”, în *Stat, Societate, Națiune*, interpretări istorice de Nicolae Edroiu, Aurel Răduțiu, Pompiliu Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
- Răduțiu, A., „Decretul de toleranță al Mariei Tereza din 21 martie 1760 tipărit în limba română”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, Cluj, XXI, 1978.
- Răduțiu, A., „Un decret al lui Iosif al II-lea privind slujba iobăgească tipărit în limba română (1785)”, în *Ștefan Mateș la 85 de ani*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
- Rezachevici, C., „Cunoscuta însemnare a lui Mihai Viteazul privind stăpânirea Țărilor Române și semnificația sa reală – 375 de ani de la redactarea sa”, în *Apulum*, XIII, 1975.
- Simonescu, D., „Primul ziar tipărit pe pământul țării noastre”, în *Studii și Materiale de Istorie Medie*, I, 1956.
- Stoica de Hațeg, N., *Cronica Banatului*, studiu introductiv, glosar și indice de Damaschin Mioc, ed. a II-a revăzută, Editura Facla, Timișoara, 1981.
- Șincai, G., *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului*, studii introductive și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Științifică, București, 1964.
- Tanoviceanu, I., „Un poet moldovean din veacul al XVIII – Matei Millo”, în *Analele Academiei Române. Memoriile secției literare*, s. II, t. XX, 1897-1898 (București, 1829).
- Teodor, P., „Două biblioteci particulare românești de la sfârșitul secolului al XVIII”, în *Studii și cercetări de bibliologie*, II, 1957, pp. 262-268.
- Teodor, P., „L'esprit de la révolution démocratique ; J.-P. Brissot et la révolte de Horea”, în *Cahiers Roumains d'Études Littéraires*, 2/1979, pp. 30-43.

- Teodor, P., *Interferențe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.
- Teodor, P., *Sub semnul iluminismului*, Samuil Micu, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.
- Tomescu, M., *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Editura Științifică, București, 1968.
- Tóth Zoltán, I., *Primul secol al naționalismului românesc ardelean, 1697-1792*, Editura Pythagora, București, 2001.
- Trousson, R., *Histoire de la libre pensée Des origines à 1789, Espace de liberté*, Bruxelles, 1993 (cap. „Le siècle des lumières”, pp. 181-281).
- Tuducescu, I., „Comoara. Un act de superstiție, anchetat și judecat în anul 1796”, în *Revista Arhivelor*, I, 1-3, 1924-1925, pp. 55-60.
- Turczynski, E., *De la iluminism la liberalismul timpuriu. Vocile politice și revendicările lor în spațiul românesc*, trad. rom. de Irina Cristescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000.
- Turdeanu, E., „Contribuțiuni la studiul cronicelor rimate”, în *Cercetări literare*, II, 1936, pp. 1-54 („Cronica despre fuga fiilor lui Alexandru Vodă Ipsilanti la Viena”, pp. 53-54).
- Țichindeal, D. (trad.), *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase prin bine înțeleptul Dositei Obradovici întocmite*, Tip Universității, Buda, 1802.
- Țichindeal, D., *Filozoficești și politicești prin fabule moralnice învățături. Acum întâia oară culese și întru acest chip pre limba românească întocmite*, Buda, 1814 (*Fabule și moralnice învățături*, ediție îngrijită și prefată de Virgil Vintilescu, Editura Facul. Timișoara, 1975).
- Ureche, G., *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. a II-a revăzută, ediție îngrijită de P.P. Panaitescu, ESPLA, București, 1958.
- Urechia, V.A., *Istoria Românilor*, vol. II, Institutul de arte Grofin Carol Gobl, București, 1892.
- Urechia, V.A., *Istoria Școalelor în România*, 2 vol., Imprimeria Statului, București, 1892.
- Urechia, V.A., *Memoriu asupra perioadei din istoria românilor de la 1774-1786*, București, 1898.

- Ursu, N.A., „Un calendar istoric-literar publicat de Paul Iorgovici”, în *Limba română*, 12, 3/1963, pp. 283-291.
- Vasilescu, M., „Iubite cetitorule”. *Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, Editura Paralela 45, București, 2002.
- Văcărescu, I., „Istorie a prea puternicilor împărați otomani”, editată de Al. Papiu Ilarian în *Tesauru de monumente istorice pentru România*, t. II, Tipografia Națională a lui Ștefanu Rassidescu, București, 1863.
- Vianu, Al., „Manifestări antifanariote în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, în *Studii*, XV, 4, 1962.
- Virtosu, E., *Foietul Novel. Calendarul lui Constantin Vodă Brâncoveanu (1693-1704)*, XI, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, București, 1942.
- Winock, M., *Vocile Libertății. Scriitorii angajați din secolul al XIX-lea*, Editura Cartier, Chișinău, 2003.
- Wolff, L., *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca Lumii*, Editura Humanitas, București, 2000.
- Xenopol, A.D., *Istoria românilor din Dacia Traiana*, Tipo Litografia H. Goldner, Iași, 1888-1893.
- Xenopol, A.D.; Erbiceanu, C., *Serbarea școlară de la Iași*, Tipografia Națională, Iași, 1885.
- Zolta, S., „O gazetă din Riga de la 1778 despre uciderea lui Gr. Ghica Voivod”, în *Revista istorică*, XIV, 1-3, ian. 1928.
- *** „Cântecul lui Bonaparte după cum se cântă în Transilvania”, în Miron Pompiliu, *Literatura brută populară*, Editura Vasile Netea, București, 1971.
- *** *Antologia gândirii românești : secolele XV-XIX*, partea I, Editura Politică, București, 1967.
- *** *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, întocmit de G. Strempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, Editura Academiei, București, 1967.
- *** *Cronica Ghiculeștilor*, text însoțit de traducerea românească, ediție îngrijită de Nestor Camariano și Ariadna Camariano-Cioran, Editura Academiei, București, 1965.

- *** *Cronicari munteni*, vol. I-II, ediție îngrijită de Mihail Gregorian, studiu introductiv de Eugen Stănescu, Editura pentru Literatură, București, 1961.
- *** *Cronici și povestiri românești versificate* (sec. XVII-XVIII), studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei, București, 1967.
- *** *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979.
- *** *Documente privind istoria României*, colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, serie nouă, vol. I: „Rapoarte consulare rusești”, Editura Academiei, București, 1962.
- *** *Gheorghe Bariț și contemporanii săi. Corespondență primită*, vol. III, Editura Minerva, București, 1973.
- *** *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studii introductive și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, Editura Minerva, București, 1970.
- *** *La Révolution française et les roumains. Études à l'occasion du bicentenaire par Al Zub*, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași, 1989.
- *** *Operele lui Constantin Cantacuzino*, ed. de N. Iorga, Editura Minerva, București, 1901.
- *** *Supplex Libellus Valachorum or the Political Struggle of the Romanians in Transylvania during the 18th century*, Publishing House of the Academy of the Socialist Republic of România, București, 1971.
- *** *Școala Ardeleană*, 2 vol., ediție critică, note, bibliografie și glosar de Florea Fugariu, introducere de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Minerva, București, 1983.
- *** *Texte privind dezvoltarea gândirii social-politice în România*, Editura Academiei, București, 1954.

Index de nume proprii

A

„Adevărata înțelegere”
(lojă masonică) 39
Alba-Iulia 51, 115
Alexandria 58, 64, 112,
171
Alexandru cel Bun 81
Almanach des Dames
128
America 137-138, 190
Amfilohie Hotiniul 94,
104
An Essay on Man 147
Anghel, Atanasie 31
Anglia (Englitera/Englite-
ria) 53, 59, 137
Antonio de Guevara 68
Apel adresat popoarelor
93-94, 96
Aristotel 115
Arta, Meletie de 146
Asachi, Gheorghe 206
Asociația reformatorilor
40
Aurelian 26
Austria 37-38, 192
Axinte Uricarul 61, 85,
126

B

Bacău 80
Bacon, Roger 157
Balcani 135
Banat 26, 53, 168
Barac, Ioan 183, 203
Barcsay, Avram 45
Bariț, George 164, 168,
172, 180, 182, 197, 199,
203-206, 214, 217, 223-
-224, 226
Bărnuțiu, Simion 154,
169, 181, 185, 222
Barth, P. 194, 199, 202
Basarab, Matei 57
Basarab, Neagoe 107-108
Basarabia 106
Bastilia 42
Baumeister, Friedrich
Christian 25, 28, 39,
151
Bălgrad (Alba-Iulia) 115
Beaumarchais, Pierre Au-
gustin 183
Bélisair 30, 36
Bender 130
Benedict al XIV-lea, papa
28
Berhold 141

Bèze, Théodore de 115
 Biblia 118
 Bihor 193
Biografia ideii de literatură 15
 Blaj 30, 168-169
 Boas, George 12
 Bob, Ioan (episcop) 29, 45, 170, 192, 212
 Bodjaschi, Mihail 196
 Bogdan, Manolache 83
 Bojincă, Damaschin 151, 154, 158, 167, 180, 185, 222, 225
 Bonaparte, Napoleon 46, 87, 124, 134, 191-193
 Bosfor 125
 Brâncoveanu, Constantin 110, 114, 116, 119, 138-139, 144
 Brancovici, Sava 169
 Braşov 33, 86, 102, 158
Brevis Historica Notitia 22, 33, 38
 Brissot de Warville, J.-P. 41, 104, 106, 216, 228
 Buccov, general 32
 Bucovină 51
 Bucureşti 115, 118, 124-125, 134-135
 Bucvariu 30
 Buda 30, 173
 Budai, Aron 191, 219
 Budai-Deleanu, Ion 14, 23, 25, 29, 33, 39-40, 44, 51-52, 150, 152-154, 158-159, 161, 166-168, 171, 173, 176-177, 179-182, 184-186, 189, 191,

201, 209-211, 217-218, 220, 224-226
 Buffier, Claude 94
 Bulgaria 106

C

Cado de Lille, consulul 92
Calendar de la naşterea lui Hristos 1794 48
Calendarul de la Buda 173
 Călinescu, George 15, 147
 Callimachi, Alexandru 99
 Callimachi, Scarlat 57, 127, 141, 205
 Cantacuzino, Constantin 107, 109-111, 113-114, 117, 140, 143
 Cantacuzino, Ioan 147
 Cantemir, Dimitrie 51, 65, 67, 69-72, 74-76, 78-79, 81, 97, 100, 104, 107, 121, 139, 144
 Caragea, Ioan Gheorghe 57, 205
 Carnot, Lazare 93
 Carra, Jean-Louis 83, 90, 104, 106
Carte de zodii 27
Carte trebuincioasă pentru dascălii şcoalelor de jos rumâneşti neunite 49
 Casa de Austria 38
 Catehismul 51
 Cazania 56
 Ceasornicul domnilor 68, 78
Cercare asupra omului 147

Cernăuţi 105, 127, 196
 Chesarie, episcop 119, 121, 128-129, 140
Chrestomaticul românesc sau adunare a tot felul de istorii şi alte făpturi scoase din autorii dupe osebite limbi 196
 Cioroianu, Adrian 37
 Cipariu, Timotei 154, 180, 193, 204, 219, 224
 Clipa, Gherasim, episcopul de Roman 83
 Cloşca 216
 Cologne/Colonia 86, 127
 Columb, Cristofor (Cristof Colombul) 137
 Conachi, Costache 65
 Congresul de la Viena 206
Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence 131
 Constantinopol 56, 78, 83, 88-90, 105, 120, 122
 Constituţia lui C. Mavrocordat 87
 Constituţia franceză 125, 179
Constituţia franceză în Moldova 94, 179, 187
 Constituţia SUA 176, 179, 187
Contra lui Napoleon Bonaparte 193
 Coridaleu, Teofil 56
 Corinne 144

Costin, Miron 59, 62-64, 67, 70, 75, 80, 107
 Costin, Nicolae 68, 77-78, 95, 100
Courrier de Londres 86, 128
Courrier de Moldavie 87
 Craven, lady 144
 Creangă, Ion 65
 Crişan 216
Critil şi Andronius 70
Cronica anonimă despre Brâncoveanu 113, 116
Cronica Banatului 189
Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754 68-69, 76, 88, 91, 101
Cronica notarului anonim. Faptele ungurilor 60
Cronici şi povestiri rumâneşti versificate 133
Cuvântul de deşteptare ce au spus cetăţeanul Carnot, fruntaşul franţuzesc, pe Câmpul Martelui în ziua de 14 iulie al 4-lea an al Republicii 93
 Cuza, Ioniţă, spătarul 67, 83

D

D'Alembert, Jean Le Rond 129
 D'Hauterive, Alexandre, contele 81, 95, 104, 106
 D'Holbach, Paul-Henri Thiry 210

- Dacia 25-26, 159
 Damian, Samuilă 138
 Dan Horia Mazilu 121
 Dărmănescu, Iordache
 Darie 83
Das Toleranzpatent 36,
 162, 173
De l'esprit des lois 209,
 220
*De la souveraineté du
 peuple* 135
De neamul Moldovenilor
 62
De obște gheografie 94
*De originibus populorum
 Transilvaniae* 52
*Declarația drepturilor
 omului și ale cetățea-
 nului / Déclaration des
 droits de l'homme et
 du citoyen* 42-43, 93,
 125, 179, 187, 217
 Delaporte, Joseph 95
 Depasta, Petru 72, 118,
 120, 126
Der Kriegsbote 42, 46, 49
*Der Sprachkampf in Sie-
 benbürgen* 186
 Des Ailleurs, ambasado-
 rul francez 89
 Descartes, René 157
*Descrierea Moldovei / Des-
 criptio Moldaviae* 76,
 81, 104
 Desfontaines, abate 86,
 90
 Despot-Vodă 58, 61
*Despre diritul persoa-
 nelor* 222
- Despre școlile din București*
 118
*Despre rațiunea domi-
 nantă* 72
 Deva 41, 46
 Diaconovici-Loga,
 Constantin 154, 197,
 202
*Dictionnaire philosphi-
 que* 220
 Diderot, Denis 129, 187
*Die vereignete Post und ofe-
 ner Zeitung* 86, 128
Dirigătorul bunei creștere
 154, 158, 180
*Discours sur l'histoire
 ecclésiastique* 27
*Disertație pentru literatura
 cea veche a Românilor*
 51
*Divanul sau gâlceava înțe-
 leptului cu lumea* 71,
 75
 Dona, Constantin 196
 Dosoftei 70
Drepturile națiunii săsești
 42
Du clergé 82
Du système social 210
 Dubăsari 147
 Dublin 228
*Ducere de mână către
 cinste și dreptate* 43
 Dudescu, boierul 144
- E**
- Ecaterina a II-a 131
 Eder, Iosif Carol 25, 49,
 159, 170

- Edi Kulé 89
Edictum Tolerantiae 35
 Edroiu, Nicolae 41
 Egipt 124, 134
 Elba 192
Elementa Philosophiae
 151
Enciclopedia franceză
 116-117, 121, 129-130
*Encyclopédie ou Diction-
 naire raisonné des
 Sciences* 129
 Engel, Johann Christian
 („Enghel”) 170
 Eraclide Despotul 58, 76,
 87
Esopia 30
*Essai sur l'histoire géné-
 rale et sur les mœurs
 des nations, depuis
 Charlemagne jusqu'à
 nos jours* 130
*Essai sur l'indifférence en
 matière de religion* 165
Etica 9, 59
 Europa 30, 51-53, 85, 99-
 101, 103-106, 115, 136-
 141, 143-146, 150, 187,
 190, 195-196, 206, 217
 Eustatievici, Dimitrie 102
 Evanghelia greco-română
 115

F

- Fénelon, François de
 Salignac 90
 Filipescu, Constantin
 Căpitanul 137

- Filozofia cea lucrătoare a
 rânduelilor dreptului
 firei* 220
*Filozoficești și politicești
 prin fabule moralnice*
 162, 212
 Fiscuți, Alexandru 132
 Flandra (Fiandra) 59
 Fleury, Claude 27, 132
Floarea Darurilor 59
 Florența 123
 Florian, Jean-Pierre
 Claris de 147
Foaia 203
Foaia duminicii 203
Foaia literară 203
*Foaie pentru minte, inimă
 și literatură* 172, 203
*Foaie românească pentru
 econom* 48, 202
 Fogăși, Ștefan 51
Foletul novel 114, 116, 138
 Fotino, Dionisie 146
 Francisc al II-lea Rákóczi
 144
 Francisc I 35, 168, 218,
 221
 Frankfurt 115
 Franklin, Benjamin 138
 Franța (Franția, Francia)
 53, 85, 89, 104, 132,
 137, 189, 192

G

- Gazeta de Transilvania*
 164, 182, 200, 203
Gazetta di Parma 105
Gazette d'Utrecht 105
Gazette de France 206

Gazette des Deux Ponts 105
Geneva 105
Geografie 104, 130
Géographie universelle 94
 Georgescu, Vlad 11-12
 Germania 89
 Gheuca, Leon, mitropolit 86, 104, 128
 Ghica, Grigore al III-lea 77, 82, 86, 88-90, 98, 105, 127, 132, 145
 Ghica, Grigore al IV-lea 86
Glasul unui român 214
 Govora 115
 Gracián, Baltasar 70
Gramatica 130
Gramatica rumânească 102
 Greceanu, Radu 113-114, 116, 119-120
Gromovnic 27

H

Hangerliu, Constantin 146
 Hasdeu, Bogdan Petriceicu 110, 121
 Heineccius, Johann Gottlieb 132
 Heliade-Rădulescu, Ion 206
 Helmuth, Johann Heinrich 155, 220
 Herodot 78
Histoire de Charles XII 130
Histoire de la Moldavie et de la Valachie 90

Histoire politique de la Révolution en France 135
 Hobbes, Thomas 212
 Hochmeister, Martin 42
 Horea 38-41, 45-46, 106, 202, 216, 228
 Hortolan, consul francez 125
 Hôtel de Transylvanie 144
 Hotin 55
 Hrisant, arhidiacon 66
Hronica 33, 44
Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor 69, 71, 75
 Huși 80

I

Iași 56, 82, 87, 92, 94, 98-99, 102, 105, 124, 130, 217
 Ibrăileanu, Garabet 69
Ideile politice și iluminismul în Principatele Române 1750-1830 11
Il Redattore italiano 86, 128
 Imperiul Austro-Ungar 210
 Imperiul Habsburgic 47, 216, 225
 Imperiul Otoman 57, 143
 Ioan Paul al II-lea, papa 137
 Ionescu, Nae 173, 175
 Iorga, Nicolae 145, 148
 Iorgovici, Paul 22, 24, 26, 34, 36, 38-39, 42, 46,

48-50, 53, 151, 153, 175-176, 183, 194, 202
 Iosif al II-lea 29, 34-35, 39-41, 43-44, 48, 142, 162, 164, 173, 178, 188, 198-199, 210
 Ipsilanti, Alexandru 88, 118-119, 121-122, 127, 142-143, 188
 Ipsilanti, Constantin 142
 Ipsilanti, Dumitru 142
 Istanbul 144
Istoria Americană 146
Istoria besearicii românilor 160, 170, 174, 177, 180
Istoria creșterii și descreșterii curții otomane 69
Istoria ideilor politice românești (1369-1878) 11
Istoria ieroglică 100
Istoria literaturii române 147
Istoria pentru începutul Românilor în Dachia 160
Istoria Sindipei 157
Istoria toleranței religioase în România 121
Istoria Troadei 58
Istorie eclesiastică sau bisericăască 24
Istorie universală adică de obște 171
 Italia 89, 137
 Ivireanul, Antim 56, 76, 81, 115, 120, 146

I

Înalta Poartă 85, 96, 138-139, 143, 145
Învățătură cu cercare 82
Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului 155-156, 170, 220
Învățătura metafizicii 151-152, 228
Învățătura politicească 154, 161
Învățătura asupra boscoanelor superstițiilor 172
Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie 107-108

J

Journal des Débats 206
Journal encyclopédique de libre propagande philosophique 128
Journal historique et littéraire 105
Journal historique et politique des principaux événements des différentes Cours d'Europe 105
Journal politique et de l'histoire 105

K

Kalfoglu, Alexandru 93, 97
 Kant, Immanuel 168
 Karlowitz 121

Karlsbad 127
Katsaitis, Markos
 Antonios 73
Kaunitz 35
Kiev 78
Kopitar, J. 170

L

*L'ordre des francs-maçons
trahi et leur secret
révélé* 83
La Boétie 23
La Carmagnole 125
La Gazette de Vienne 86,
128
Lamennais, Félicité de
165
Laurian, August Treboniu
159, 168
Lazăr, Gheorghe 192
Lazaru, Alexie 195, 202
Le Courrier de l'Europe
105
Le Doux, baronul de
Saint-Croix 83
Le Journal de Frankfort
86, 128
*Le Journal Encyclopé-
dique* 86, 128
Le Journal Littéraire 86,
128
Le Mercure de France 86,
128
Le Monde Moral 144
Le secret des francs maçons
83
Le Spectateur du Nord 86,
128, 145
Le Tocsin des rois 130

Lebrun, consulul 130
*Legile firei, Ithica și Poli-
tica sau Filozofia cea
lucrătoare* 28, 42-43,
151-152, 161, 228
Leipzig 86
Lemberg 29, 186, 202
Leopold al II-lea 216
Leopold I 31, 34
*Les Aventures de Téléma-
que* 90, 132
*Les Œuvres de Virgile, tra-
duites en français, avec
des remarques* 90
Letopisețul Țării Moldovei
70

*Lettres du Père Manuel...
sur la révolution* 135
Leviathan 212

Lexicon românesc-nemțesc
184

Lipsia 127, 129
Loghica 22, 25, 27, 151,
161
Loja Sfântului Anton 202
Londra (London) 53, 105,
127

Lovejoy, Arthur 12-13
Lovinescu, Eugen 15
Lukaris, Chiril 56, 58
Luther, Martin (Luter
Marton) 137

M

Machiavelli, Niccolò 116
Madame de Staël 144
Maior, Petru 22, 24, 28-
30, 33, 51, 53, 151, 160,
164-165, 170-171, 174,

177-178, 180-181, 185,
212, 216, 220, 224
Măiorescu, Ion 203 204
Malebranche, Nicolas de
65
Maniu, Iuliu 38
Manon Lescaut 144
Mantova 127
Manuel du citoyen 135
Maria Luiza, arhiducesă
a Austriei 192
Maria Tereza, împărăteasa
35, 50, 173
Marmontel, Jean-François
30, 36
Marseieza 94, 125
Martinovici, Ignățiu 40
Massillon, Jean-Baptiste
104
Mavrocordat, Alexandru
(Exaporitul) 79, 101-
102
Mavrocordat, Constantin
66, 72, 77, 79, 82, 85-
90, 96, 101-102, 125,
127, 134
Mavrocordat, Nicolae 94,
116
Mavrogheni, Nicolae 124,
134, 144-145
Măzăreanu, Vartolomei
143
Mehesi, Iosif 216
*Mémoire sur la liberté de
la presse* 187
*Mercure historique et poli-
tique* 128
*Mercure littéraire et poli-
tique* 128

Metafizica 71, 76
Mexic 190
Micu, Ioan Inocențiu 28,
32-33, 37, 42
Micu, Samuil 14, 22-28,
30, 33, 37-39, 41-43,
50-52, 151-152, 154,
156, 161, 175, 184,
216, 220, 227-228
Mihai Viteazul 109
Mihnea-Vodă 110
Milescu, Nicolae 72, 118
Millo, Matei 91
Millot, Claude François
171
Minei 116, 121, 129-130
Mircea cel Bătrân 150
Misail Călugăru 65, 75
Mitrofan de Nisa 120
Moesiodax, Iosif 132
Moga, Vasile, episcopul
ortodox al Ardealului
177
Moldova 13, 20, 28, 48,
54-55, 57-58, 62, 66,
68, 70, 72, 76-78, 80-
84, 86-87, 90-91,
94-95, 98-101, 104,
106-107, 109-110, 113,
117-118, 124-125, 127-
128, 136, 138-139,
165, 184, 198, 204, 236
Monorai, Ioan 43
Montesquieu, Charles de
Secondat 90, 130-131,
144, 209, 220
Moruzi, Alexandru 91, 145
Moruzi, Constantin 83,
124
Moscova 51, 80, 123

Movilă, Petru 59, 78
 Movilău 147
 Mozart, Wolfgang Amadeus 39
 Muntenia 20, 28, 48, 54, 73, 91, 99, 101, 107, 113, 125, 136-137, 165, 184, 188, 198
 Mureșan, Andrei 214
 Murgu, Eftimie 172, 223
 Murgu, Eftimie 172, 223

N

Nacazanie, adică învățatură și certare celor mari și puternici 62
 Napoli 137
Narchis sau îndrăgostitul de sine însuși 147
 Năsturel, Udriște 115
 Neculce, Ion 68-70, 85-86, 94, 101
 Nestorovici, Uroș 202
 Nicoară, Moise 166, 177, 180, 193, 210-212, 214, 219, 221, 225, 227, 229
Notizie del Mondo 86, 128
 Noul Testament 57, 115
Nouvelles extraordinaires de Leyde 105
 Novele 195
 Numa Pompiliu 147

O

O samă de cuvinte 68-69
 Obradovici, Dositei 26, 38, 47, 53, 151, 166, 170, 177, 179

Observații de limbă românească 22, 24, 36, 42, 50, 176, 179
Oglinda arătată omului înțelept 174
 Olanda 85-86
 Oteteleșteanu, Constantin 128

P

Padova 110, 140
 Paine, Thomas 37, 188
 Pană, Petru 216
 Papiu-Ilarian, Alexandru 217
 Parant, Louis-Joseph 92
 Paris 124, 144-145, 189, 228
 Patriarhia de la Constantinopol 56
 Paw, Cornelius de 146
Pensées sur différents sujets 104
 Pentateuh 97
Pentru singurul viitorul gând 72
 Pérau, Gabriel-Louis Calabre 83
 Petrarca, Francesco 65
 Petrovna, Elisabeta 50
 Petru cel Mare 27, 67, 80, 85, 97
 Philadelphia 138
Pieirea vornicului Manolachi Bogdan și a spătarului Ioan Cuza 67
Pildele filozoficești 67
 Piuariu-Molnar, Ioan 27, 30, 36, 39, 42, 46, 48,

50, 160, 171, 193, 202, 216-217
Plângerea Sfintei Măndăritiri a Silvașului 32
Poema polonă 80
Poesii noo 147
 Polonia 94, 134
 Pompiliu, Teodor 41
 Popa Tunsu 50
 Pope, Alexander 147
 Popescu, Mihail 39
 Popescu, Radu 112-113, 116, 123, 137
 Popovici, Mihail 50
 Popovici, Nicolae Horga 174
 Popp, Vasile 158, 185
 Potemkin, Grigori Aleksandrovici 87
 Prale, Ioan 158
Pravila legii 80
Pravila lui Vasile Lupu 80
Pravila mică 80
Procanon 22, 24, 28, 30, 164-165, 167, 178, 181
 Prodan, David 43
 Prusia 137
Psaltire în versuri 158
 Puglio, frații 135

R

Racocce, Theodor 196, 202
 Racoviță, Constantin 102
 Rădăuți 80
 Răducanu, logofătul 82
 Raicevich, Stephan Ignaz 106, 145
 Rákóczi al II-lea 101

Râmniceanu, Grigore 140
 Râmniceanu, Naum 141
Recherche de la vérité 65
Recherches philosophiques 146
 Reghin 29
Reloj de principes 68
 Restif de la Bretonne, Nicolas 96
Retică adecă învățatură și întocmirea frumoasei cuvântări 30, 254
 Revoluția Franceză 35, 40, 42-43, 45-46, 48, 51-52, 87, 91-93, 98, 116, 124-125, 133, 189, 193-194, 201, 204, 211, 214, 216, 224
Révue encyclopédique 128
Rigische politische Zeitung 105
Risipirea cea de pe urmă a Ierusalimului 183
 Robertson, William 146
 Roma 31, 53, 81, 123, 184
 Roman 80, 83
 România 19, 121, 172, 217
Românii – niște toleranți? 121
 Romanul, Ioan (Ion Frâncul) 114
 Roth, Stephan Ludwig 186
 Rousseau, Jean-Jacques 147
 Rudolf, împărat 109
Rugăciune a neamului Grecilor către toată

creștinească Europă
138

Rusia 106, 147

Russo, Alexandru 104

S

Salaberry, marchizul de
143

Salis, emisarul 39

*Scurtă cunoștință a istoriei
românilor* 23, 37

*Seconde lettre d'un défenseur
du peuple à l'empereur Joseph...* 41

*Seconde lettre d'un défenseur
du peuple concernant...* 228

Seneca 75

Septuaginta 115

Sevastos Krimenitis 114

Sf. Elena (Sent Elena) 46,
191

Sfânta Scriptură 117

*Sfaturile a înțelegerii cei
sănătoase prin bine
înțeleptul Dositei Obradovici* 166, 170

Sibiu 30, 39, 44, 86, 127,
129, 133, 157, 159, 161,
189, 192, 194, 199, 202,
205, 220

Siebenbürger Bote 42, 48

Sigismund, regele Ungariei 150

Simeon Dascălu 61-62,
65, 75

Sinopsis 76

Sirigos, Meletie 56

Societatea de învățați din
Valachia 194

Societatea filozofească a
neamului românesc
din Mare Principatul
Ardealului 40, 47-48,
52, 194, 202

Societatea francmasonă
din Sibiu 202

Societatea pentru cultiva-
rea limbii române 214

Sofronie, călugărul 31-32,
35, 41, 50

Solciai, Ștefan 132

Spinoza, Baruch 17, 30,
59

*Spiritul critic în cultura
românească* 69

*St. Andreas zu den drei
Seeblättern* 39-40

Stamati, C. 130, 132, 135

*Starea amărâtă a neamu-
lui românesc din
marele principat al
Ardealului* 190

Statele Unite 40, 132,
137, 176, 179

*Stihuri asupra pieirii
vornicului Manolachi
Bogdan și a spătarului
Ioan Cuza* 67, 98

Stoica, Ieremia 137

Stoica, Nicolae de Hațeg
171-172, 174, 186, 189,
214

Strilbițchi, Mihail 77

Sulzer, Franz Iosef 25

*Supplex Libellus Valacho-
rum* 33, 43, 45, 159,
216-217, 221, 225,
228-229

Sybilla de ano 1795 44

Ș

Șacabent, Iosif Ioanovici,
episcopul sârb 36

Școala amanților delicăți
96

Școala Ardeleană 14-15,
33, 151

Șincai, Gheorghe 23, 29,
33, 41, 44-46, 155, 170-
-171, 192, 214, 216, 220

Ștefan, Simeon 57, 115

Știrbei, Barbu 120, 127

Șuțu, Mihai 123

Șuțu, Nicolae 99

T

Taina Francmasonilor 83

Târgoviște 80

*Tentamen criticum in ori-
ginem, derivationem
et formam linguae
romanae in utraque
Dacia Vigentis Vulgo
Valachicae* 159

Tertina, Mihail 193

Ț

Țara Românească 13, 101,
109, 137-139, 202

Țarigrad 110, 177

Țările Românești 14, 18-
-19, 52, 54-56, 73, 78,
82, 84, 88-89, 91, 95,
106, 113, 117, 121, 124,
126, 134, 136, 139,
141-144, 149, 178,
184, 187, 190, 197-
-199, 205-206, 225

The Rights of Man 37,
188

*The South Carolina
Gazette* 138

The Spectator 53

Theatrum Europaeum
139, 144

Țichindeal, Dimitrie 38,
151, 153, 162, 166, 170,
174-177, 179, 181, 184,
195, 202, 212, 218,
221, 225, 227

Țiganiada 30, 34, 44, 46,
49, 53, 150, 154, 158,
161, 167, 171, 173, 177-
-182, 184-186, 189,
201, 209-210, 214,
217, 220, 224, 226

Thornton, Th. 178

Toma Logofătul 131

*Traduction du poème de
Jean Plokof* 130

Traité sur la tolérance 162

Trâmbița Românească
125

Transilvania 13, 16, 18-
-19, 21, 23-24, 26, 29-
-32, 36, 39-40, 44-45,
47-48, 52-54, 56-57, 65-
-66, 79, 84, 98-99, 102-
-105, 108, 111, 130, 139,
149, 157, 161-164, 174-
-175, 177, 180-183, 186,
189-191, 197, 200-201,
203, 205-208, 210-213,
216-217, 219-222, 226-
-227

Trepetnic 27

U

Un răsunet 214
 Ungaria 150, 182
 Ureche, Grigore 60-61, 75

V

Văcărescu, Ienăchiță 88,
 116, 130, 137, 140, 142,
 146
 Valahia 115, 120, 129, 143,
 180
 Van Helmont, Jean Baptiste 72
 Varlaam 30, 56
 Varșovia 105
 Vasici, Pavel 154
 Vasile Lupu 58, 76, 80
 Vechiul Testament 97,
 115, 146
 Veletinlis, Rhigas 93-94,
 96, 125
 Veneția 101
 Vestiri filozofice și morale
 40, 48, 194, 202
 Viena 30, 39, 43, 50, 53,
 86, 88, 105, 127-129,
 135, 142, 159, 192, 196,
 206

Visarion Sarai 50
Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens
 155, 220
 Voltaire, François Marie
 Arouet 90-91, 93, 130,
 132, 146, 162, 220
 Vulcan, Samuil 151, 172
 Vulgaris, Evghenie 138

W

Walachische Zeitung für der Landman 48, 194
Widerlegung der zu Klausenburg 1791. Über die Vorstellung der Walachischen Nation herausgekommen
 Noten 159
 Wissovatus 72
 Wolf, Christian 39, 132,
 151

Z

Zoltán, Tóth I. 37
 „Zu den drei Adlern” (lojă
 masonică) 39

Cuprins

<i>Notă asupra ediției</i>	5
<i>Prefață</i>	7
Istoria ideilor	11
Ideea de libertate	17
Transilvania (secolul al XVIII-lea)	21
„Voința liberă”	21
Libertatea religioasă	26
Libertatea politico-socială	37
Spre presa liberă	43
Exemplul „Europa”	52
Moldova	54
Începuturi	54
„Voința liberă”	55
Laic, profan, tolerantă	56
Deschidere spre Apus	57
Secolul al XVII-lea. Libertatea voinței	58
Apariția spiritului critic	59
Secolul al XVIII-lea	65
Formele libertății	66
Dezvoltarea spiritului critic	68
Progresele laicizării	74
Biserica și Domnia	74
Progresele modernizării	78
Presă și cărți apusene	84
Noi idei revoluționare	91
Spre Europa	99

Muntenia	107
Începuturi	107
Libertatea voinței	109
Apariția spiritului critic	110
Între sacru și profan	113
Spre libertate	115
Afirmarea libertății	120
Radicalizare și politizare	124
Presă, cărți apusene și publicații revoluționare	126
Largă deschidere europeană	136
Transilvania (secolul al XIX-lea)	149
Ideea libertății	149
Libertatea voinței	150
Libertatea de gândire	152
Libertatea religioasă	162
Libertatea de expresie	178
Libertatea tiparului și a presei	187
Progresele libertății tiparului și a presei	197
Libertatea politico-socială	208
Libertatea personală	209
Drepturile omului	216
Drepturi naturale	219
Libertatea politică	222
Libertatea tiparului și a presei	223
Note	231
Bibliografie	265
Index de nume proprii	281

PLURAL

au apărut :

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gândirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignățiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*

23. Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricœur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelctualii și politica*
32. Mircea Carp – „*Vocea Americii*” în România (1969-1978)
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce și de ce ?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înțelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră – *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*
59. François Furet – *Revoluția în dezbatere*
60. Claude Karnoouh – *Comunism/Postcomunism și modernitate târzie. Încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred ?*
62. Romano Prodi – *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik – *Restaurația de catifea*
64. * * * – *Tony Judt. România : la fundul grămezii*
65. Vladimir Tismăneanu – *Scrisori din Washington. Reflecții despre secolul douăzeci*
66. Basarab Nicolescu – *Noi, particula și lumea*
67. Andrei Cornea – *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*
68. Aleš Debeljak – *În căutarea nefericirii*
69. * * * – *Evanghelia după Toma*
70. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspectele ideologice și culturale*
71. Paul Ricœur – *Despre traducere*
72. Adrian Marino – *Libertate și cenzură în România. Începuturi*